المجلس الأعلى للثقافة
لجنة الفلسفة والاجتماع

« أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان »

الفيلسوف

ابن رشد

مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلى

بحوث ودراسات
عن
حياته
وأفكاره
ونظرياته
الفلسفية

إشراف وتصدير
د. عاطف العراقى
أستاذ الفلسفة العربية

القاهرة
١٩٩٣



المجلس الأعلى للثقافة
لجنة الفلسفة والاجتماع

« أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان »

الفيلسوف

ابن رشد

مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى

بحوث ودراسات
عن
حياته
وأفكاره
ونظرياته
الفلسفية

إشراف وتصدير
د. عاطف العراقى
أستاذ الفلسفة العربية

القاهرة
١٩٩٣

طبع بمطابع الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اهـــــداء

الى عميد الفلسفة العقلية فى بلدان العالم العربى شرقاً وغرباً .

الى باعث الاتجاه العقلى ورائـد حركة التنوير .

الى هرمنا الفكرى الشـامخ وعمـلاق الفلسفة العربية .

الى روح الفيلســوف ابن رشـد الذى يقف على قمة عصر الفلسفة العربية .

الى أنصار الاتجاه الرشدى ورواد حركة التنوير فى العالم العربى المعاصر .

نهدى هذا العمل المتواضع تخليداً لذكرى ابن رشد وبعثاً لفكره النقدى واحياء لمذهبـه العقلى الأنسانى .

عاطف العراقى



شكر وتقدير

نتوجه بالشكر والتقدير الى كل المشاركين فى هذا المجلد عن حياة وفكر الفيلسوف العربى ابن رشد ونخص بالشكر الذى لا حد له الأستاذ الدكتور حسن الساعاتى مقرر لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة على متابعته المستمرة لهذا العمل وتوجيهاته المثمرة حتى خرج هذا المجلد التذكارى الى النور ، ومفكرنا العملاق الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود صاحب فكرة اصدار هذا العمل منذ سنوات بعيدة ، والأستاذ الدكتور توفيق الطويل والذى شاء القدر أن يرحل عنا قبل مولد هذا الكتاب ، والأب الدكتور جورج قنواتى مدير معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان بالقاهرة والذى تفضل بامدادى بالعديد من الوثائق والمصادر الهامة طوال الاشراف على هذا العمل ، وأيضاً المعاهد والمراكز العلمية المهتمة بتراث ابن رشد وفكره فى بلدان العالم العربى والعالم الأوربى .

عاطف العراقى



تصدير (١)

يحتل فيلسوفنا ابن رشد مكانة كبيرة فى تاريخ فكرنا العربى • انه يقف على قمة عصر الفلسفة العربية • وغير مجد فى ملتى واعتقادى اهمال هذا الفيلسوف العميق التفكير • انه يعد عميد الفلسفة العقلية فى تاريخ الفلسفة العربية من مشرقها الى مغربها •

لقد ولد هذا الفيلسوف بلاد الأندلس ، أى المغرب العربى ، ولكن فلسفته تجاوزت حدود المكان وحدود الزمان • فنحن نتحدث حتى الآن عن الفلسفة الرشدية ، ونتحدث عن الرشدية اللاتينية • ان اسم ابن رشد يتردد طوال تاريخ الفلسفة وحتى الآن وخاصة اذا وضعنا فى اعتبارنا أنه أضاف الى مذهبه العقلانى ، اتجاها نقديا نكاد لا نجد نظيرا له طوال تاريخ فكرنا الفلسفى العربى •

ومن الأمور التى يؤسف لها أن الغرب قد تعرف على المكانة الحقيقية لابن رشد ، وفلسفة ابن رشد ، أما نحن العرب فقد ظلمنا ابن رشد ولم نفهم حق الفهم فلسفة ابن رشد وبالتالى لم نستفد استفادة تذكر فى الدروس التى ألقاها علينا هذا الفيلسوف العملاق ، الشامخ الفكر ، فى خلال الآراء التى قال بها سواء فى كتبه المؤلفة ، أو فى كتبه التى شرح فيها آراء أرسطو •

نعم لقد أسأنا الى ابن رشد ، ولم نفهم فلسفة ابن رشد فى العديد من الدراسات التى قدمها العرب • لقد كان رينان Renan على حق تماما • حين قال منذ أكثر من قرن من الزمان ، بأن شروح ابن رشد تعد على درجة كبيرة فى الأهمية لأننا نجد فيها العديد من الدروس الفلسفية الخاصة به • ولم يكن ابن رشد فى خلال شروحه مجرد مردد لآراء أرسطو ، اذ أن النفس البشرية — كما يقول رينان Renan فى كتابه « ابن رشد والرشدية » تطالب دائما باستقلالها ، فاذا قيدتها بنص ، عرفت كيف تتصرف بحرية فى تفسير هذا النص •

وهذا القول ينطبق تماما على ابن رشد الشارح ، بل نقول ان أكثر آرائه جرأة وعمقا نجدها من خلال شروحه ، أكثر مما نجدها فى مؤلفاته ، ومن بينها فصل المقال ، ومناهج

---

(١) يجد القارىء ترجمتنا الفرنسية للتصدير فى نهاية المجلد التذكارى •

الأدلة ، وتهافت التهافت . ولا يخفى علينا أن هذه الكتب المؤلفة ، انما كانت لها أسبابها التاريخية الى حد كبير ، ومن بينها محاولة ابن رشد التوفيق بين الدين والفلسفة تارة ، والرد على الغزالى تارة أخرى ، أما الشروح فانها تتخطى حدود الزمان والمكان .

ويقينى أننا نحن العرب لو كنا قد عرفنا أهمية الشروح ، لما وقعنا فى العديد من الأخطاء التى نجدها للأسف الشديد عند أناس تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة . انهم أشباه أساتذة . ومن المؤسف له أن يثبت له نفر من الدارسين القول بحدوث العالم ، رغم أنه يقول صراحة بقدم العالم .وسواء إتفقنا مع ابن رشد أم اختلفنا فانه من الضرورى تقرير آرائه بموضوعية وصدق ، أما أن ننسب اليه آراء لم يقل بها ولا يسمح بها نص من النصوص التى قال بها سواء فى كتبه المؤلفة أم الشارحة، فان هذا يعد فيما نرى نوعاً من التزوير ، وأخطر أنواع التزوير هو التزوير الفكرى ، ولكن ماذا نفعل نحن العرب حين نجد لدينا محاكم للغش أو التزوير التجارى ، ولا نجد محاكم للغش الفكرى .

ان ابن رشد لم يقل بما قال به الالبيقى. انه خالد بفلسفته ، خالد بفكره ، خالد باتجاهه النقدى ومذهبه العقلى ، ومن يحاول أن يتخطى الدور الرائد الذى قام به فيلسوفنا الرائد العملاق، فوقته ضائع عبثاً. ومن يحاول تزييف آرائه فستلحق به لعنة الفلاسفة فى كل زمان وكل مكان . ولكن ماذا نفعل ازاء حالات التخلف العقلى أو الفكرى نجدها خلال العديد من الدراسات التى يزعم لها أصحابها ، أنها دراسات فى فلسفة ابن رشد ، وابن رشد منها براء . وصدقونى أيها القراء الأعزاء، حين أقول لكم اننا ظلمنا ابن رشد حياً وميتاً .

لقد ظلمناه حياً حين أصدر البعض حكماً عليه بالنفى . ظلمناه ميتاً حين لم تقدر فلسفته حق التقدير . حين نسبنا اليه آراء خاطئة . آراء لم يقل بها اطلاقاً .

ومهما يكن من أمر فاننا نجد حالياً الكثير من أوجه الاهتمام بابن رشد، وفلسفة ابن رشد. نجد بعض الدراسات الجادة عن فكر هذا الفيلسوف . وهل يمكن أن ننسى كتاباً ضخماً عن مؤلفات ابن رشد قام بكتابته مفكرنا الكبير ورائدنا العظيم الأب جورج قنواتى بعد أن عاش سنوات طوالا وسط العديد من المكتبات العالمية شرقاً وغرباً . هل يمكن أن ننسى العديد من الدراسات الجادة التى قدمها المستشرقون عن حياة فيلسوفنا ابن رشد ، وفكر هذا الفيلسوف الكبير . ويقينى أن دراسات المستشرقين أعظم بكثير من دراسات العديد من

مؤلفي العيوب ولكن أكثرهم لايعلمون • ولا يخفى علينا أننا حينما نقرأ العديد من الدراسات العربية ، نكاد نقول انها تعد جهلا على جهل ، نقول الى الجحيم أيتها الدراسات التي تعتمد على السذاجة والسطحية والتزوير الفكرى •

اننا نجد العديد من المؤتمرات التى أقيمت فى كثير من دول العالم حول فلسفة ابن رشد ، ونجد العديد من كتب ابن رشد والتي كانت مخطوطة ، قد خرجت حالياً الى النور والضياء • اننا نجد الآن الى حد كبير حركة رشدية ان صح هذا التعبير ، يقوم بها أناس آمنوا بربهم ، أناس يقدرون دور ابن رشد ، ودور العقل الذي دعانا ابن رشد الي التمسك به وجعله المعيار والدليل والحكم•

ونظراً لأهمية فلسفة ابن رشد ،واعتقادنا بأن العديد من الدروس المستفادة فى فلسفته يمكن أن تقدم الكثير من الحلول لمشكلاتنا الفكرية الحالية ، فقد اتجه تفكير أعضاء لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة ،الى اصدار مجلد عن هذا الفيلسوف وفلسفته حتى يكون ذلك اسهاماً من جانب أعضاء اللجنة فى احياء الفلسفة الرشدية ، وما أعظمها وما أعمقها •

لقد سبق للجنة الفلسفة والاجتماع أن أصدرت العديد من الكتب التذكارية عن مفكرين قدامي ومفكرين محدثين ، من بينهم يوسف كرم ، وأحمد لطفى السيد ، ومصطفى عبد الرازق•أما القدامى فمن بينهم محيىالدين بن عربى ، والسهروردى • ويجيء اليوم دور ابن رشد ، وهو اذا كان من المفكرين القدامى، من مفكرى القرن السادس الهجرى ، الثانى عشر الميلادى ، وآخر فلاسفة العرب ، فان آراءه قد تكون من أكثر الآراء تأثيراً حتى يومنا الحالى ، وذلك بشرط أن نفهم حقيقة تلك الآراء ، ونكون حريصين على الابتعاد عن تزييف أفكاره ونسبة آراء له لم يقل بها •

لقد قامت اللجنة وعلى رأسها مقررها الأستاذ الدكتور حسن الساعاتى ، بتكليفى بالاشراف على هذا العمل ، وخاصة أننا نقترب من مرور ثمانية قرون ميلادية على وفاة ابن رشد ، اذ توفى فى العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م •

ويجد القارىء العديد من الدراسات على صفحات هذا المجلد • وهي دراسات متنوعة ، وتكشف عن الخلافات الكثيرة حول حقيقة آراء ابن رشد • والخلاف فى الرأي أن دلنا على شيىء،فانما يدلنا على عمق آراء ابن رشدوثراء فكرة الخالد •

ولا نزعم لأنفسنا أن هذا المجلد بما تضمنه من دراسات متنوعة ، يمكنه أن يعطينا فكرة كاملة عن الفيلسوف وفلسفته ، ولكنه محاولة متواضعة نقدمها على استحياء لتنبيه الأذهان الى أهمية ابن رشد،وفلسفة ابن رشد. نقدمها تكفيراً عن ذنوبنا نحن العرب الذين أسأنا الى ابن رشد وفلسفته طوال عدة قرون.

ولا بد لى من الاشارة الى أن التفكير فى اصدار مجلد عن « ابن رشد » كان منذ سنوات بعيدة . فكم شجع مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود ، اصدار كتاب تذكارى عن ابن رشد ، وحين أصبح الدكتور توفيق الطويل مقرراً للجنة بعد ذلك تحمس للعمل ، ووجدنا الأستاذ الدكتور حسن الساعاتى حريصاً كل الحرص على اصدار هذا المجلد التذكارى ، ايماناً من جانبه بأهمية فيلسوفنا العربى ابن رشد .

شارك فى هذا العمل مجموعة كبيرة من الزملاء والدارسين والأساتذة الرواد وبذلوا كل جهد من جانبهم فى هذا المجال . ومنذ اللحظات الأولى لتكليفى بالاشراف على هذا العمل ، كان الاتصال بينى وبينهم مستمراً . وأقدر كل التقدير مجهودات الأب الدكتور جورج شحاته قنواتى ، فاستفادتى العلمية من سيادته بغير حدود ، ومنذ أكثر من ربع قرن من الزمان وأنا أتعلم على يديه . وكم تناقشنا حول موضوعات هذا المجلد التذكارى ساعات وساعات داخل الدير ، دير الآباء الدومينيكان ، وفى حديقته المترامية الأطراف . كم التقيت بالعديد من المستشرقين والذين يأتون الى دير الآباء الدومينيكان فرادى وجماعات ، وأثناء لقائى بهم تناقشنا حول كيفية اصدار هذا المجلد التذكارى عن فيلسوفنا العربى ابن رشد ، وكم كان الالتقاء بهم مثمراً الى أقصى درجة ، وقد تعلمت منهم الكثير .

يجد القارىء لهذا الكتاب — كما قلنا — العديد من البحوث حول ابن رشد ، وفلسفة ابن رشد . فكتب الأستاذ الكبير الدكتور ابراهيم مدكور عن ابن رشد المشائى الأول بين فلاسفة الاسلام . وحلل الدكتور مراد وهبة موضوع مفارقة ابن رشد ، وكيف اهتم به الغرب ، فى حين أهملنا نحن العرب فلسفة الرجل وفكره ، واختار الدكتور محمود زيدان موضوع النفس والعقل عن ابن رشد ميداناً لدراسته ، وقدم الدكتور أحمد محمود صبحى دراسة نقدية تحت عنوان : هل أحكام الفلسفة برهانية ؟ دراسة لموضوع التوفيق بين

لدين والفلسفة • أما بحث الدكتور محمود زقزوق ، فكان مجاله الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشـــد ، ودرس الدكتور عبد الفتاح فؤاد موضوع الفلسفة الرشـدية كمدخل للثقافة الاسـلامية ، وحلل الدكتور حامد طاهر قضية العلاقة بين الفلسفة والدين عند ابن تومرت وابن رشد • ودرست الزميلة الدكتورة زينب محمـود الخضـيرى مشروع ابن رشد الاسلامى والغرب المسيحى • وتحدث كاتب هذا التصدير عن فلسفة ابن رشد وفكرنا العـربى المعـاصر • أما دراسـة الأسـتاذ على عبد الفتاح المغربى فكانت عن موضوع التأويل بين الأشـعرية وابن رشد وقدم الأستاذ سعيد زايد دراسة عن ابن رشد وكتابه « تهافت التهافت » •

أما الزميلة الدكتورة زينب عفيفى شاكر فقد حللت جوانب مشكلة الحرية فى فلسـفة ابن رشد • وكان موضوع المؤثرات اليونانية فى فلسـفة ابن رشـد الالهية مجالا لدراسـة الدكتـورة نبيلة زكرى • واختـار الدكتور سعيد مراد موضوع ابن رشد بين حضارتين، الحضارة اليونانية والحضارة العربية • وحللت الدكتورة برفت عزت موضوع الخير والشر فى فلسفة ابن رشد • أما الدكتورة منى أبو زيد فقد أثرت الحديث عن الطب عن ابن رشـد، وهو مجال من المجالات الهامة التى اهتم بها مفكرنا ابن رشد •

أما القسـم الثانى فى هـذا المجلد فقدتضمن دراستين ، دراسة بالانجليزية عن ابن رشد والتصوف وقد حللها الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى ، والدراسة الثانية كان موضوعها ابن رشد فى عصر النهضة (طبع جميع مؤلفاته المترجمة الى اللاتينيـة) وقـد قام بها الأب الدكتور جورج قنوانى ، وقد سبق أن قدم لنا كتاباً ضخماً كما قلت عن مؤلفات ابن رشد •

وقدمنا فى هذا القسم الثالث فى هـذاالمجلد مجموعة من النصوص المختارة فى مؤلفات وشروح الفيلسـوف ابن رشـد • وقد قامت بهذا العمل الزميلة الدكتورة زينب محمـود الخضـيرى وهى فى مجال الاهتمام بالفلسفة الرشدية منذ دراستها للدكتوراه ، كما أنها تعد خير خلف لخير سـلف ، انها ابنة أسـتاذنا الراحل محمود الخضيرى •

وأجد واجباً على فى ختام هذا التصدير أن أكرر الشكر الجزيل لجميـع أسـاتذتى وزملائى وأصدقائى ، وكم كان الحوار بينى وبينهم مستمراً طوال أكثر من خمس سنوات، أى منذ تكليفى بالاشراف على هذا العمل •أجد واجباً على توجيه الشكر الى الأسـتاذ الدكتور حسن الساعاتى مقرر لجنة الفلسـفةوالاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة ، وأشهد أنه لم يكن يكل ولا يمـل من متابعة اصـدارهذا العمل طوال سنوات عديدة •

واذا كان القدر قد شاء أن أكتب هذا التصدير فى ذكرى وفاة فيلسوفنا ابن رشـــد ، فاننى أرجو لروحه فى السـماء أن ترفرف فى ســعادة حين تدرك أن فيلسوفنا ابن رشـــد خالد بكتاباته ، خالد بأثره العميق فى نفوس المهتمين بفلسفته .

ويقينى أننا فى هذه الأيام فى أشد الحاجة الى روح العقل ، روح التنوير ، الروح التى تجلت فى فلسفة ابن رشد ومنهج ابن رشد .الروح التى تبدد الظلام سعيا الى النور . لقـد دخـل فيلســوفنا عن طريق أعمـاله الفكرية الكبرى تاريخ الفلســـفة من أوســع الأبواب وأرحبها .ومن حقنا أن نفخر بفيلسوفنا العربى ابن رشد أعظم من أنجبتهم أمتنا العربية من فلاسـفة ، ومن واجبنـا أن ندرس أفكاره وما أعمقها وأروعها .

والله هو الموفق للسداد .

القاهرة فى ١٠ ديسمبر عام ١٩٩٠

عاطف العراقى
عضو لجنة الفلسفة والاجتماع
بالمجلس الأعلى للثقافة

حياة الفيلسوف واسماء بعض مؤلفاته وشروحه



Quintum Volumen.

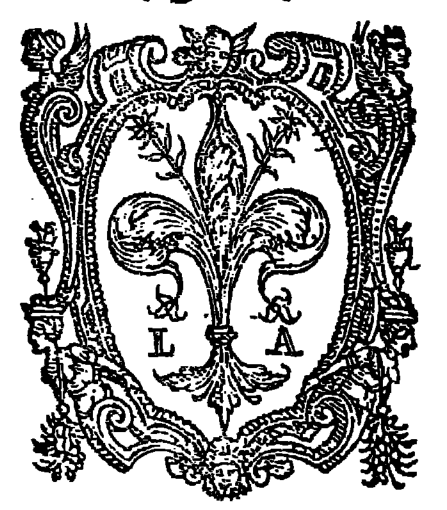
ARISTOTELIS
DE COELO,
De Generatione & Corruptione, Meteorologicorum, De Plantis

CVM
AVERROIS CORDVBENSIS
VARIIS IN EOSDEM COMMENTARIIS.

M. A. Zimaræ Contradictionum Solutiones in Libros de Cœlo, & in eos de Generatione, & Corruptione.

Hæc autem quo pacto digesta sint, ac castigata, versa pagina explicat.

Collegij





VENETIIS APVD IVNCTAS.
M. D LXII.

غلاف للجزء الخامس من الترجمة اللاتينية للأعمال الكاملة لأرسطو وهو يشتمل على السماء ، والكون والفساد والآثار العلوية والنباتات مع شروح ابن رشد القرطبي عليها طبعة فينسيا عام ١٥٦٢



AVERROIS CORDVBENSIS

IN QVATVOR LIBROS DE COELO ARISTOTELIS PARAPHRASIS

RESOLVTISSIMA,

Paulo Israelita interprete.

DICTIO PRIMA.



Ristotelis ĩ hoc libro intentio ẽ de mundo, & simplicibus, primarijsque eius partibus inquirerẽ: de oĩ insuper, quod mundum ipsum, partesq; primarias consequitur. Cuius præsens hæc dictio in summa decẽ absoluitur. Prima quæ huius artis sint supposita enumerat. Secunda corp⁹ naturale definit, ipsumq; omnibus magnitudinibus perfectius esse demonstrat. Tertia mũdum perfectũ esse ostendit. Quarta circulare, & simplex dari corpus, ab vnoquoque simplicium mobilium motu recto sua natura diuersum. Quinta idipsum nec graue esse, nec leue ĩsinuat. Sexta nec generabile, nec corruptibile, neq; vnius speciei mutationum, præter localem motum, id susceptibum esse declarat, simpliciaq; corpora numero esse quatuor. Septima ostendit magnitudine finitum esse vniuersum. Octaua mundum vnũ esse numero monstrat. Nona extra mundum nec plenũ dari, nec vacuũ. Decima incorruptibilem esse mundum, eiq; nullam corruptionis inesse potentiam explanat, & fieri non posse aliquid esse genitum non interiturum, nec quicq̃ periturum eẽ, quod ingenitum extiterat.

E

SVMMA PRIMA.

Quoniam præsens inquisitio pars prima est, quæ de sensibilium, naturaliumq; rerum dispositione sermonem aggredit (naturaliũ inquam particularium, in priori siquidem volumine de vniuersalioribus sermo est) nunc ideo quæ huius artis sint supposita enumerare incœpit. Scientia, inquiens naturalis de corporibus, deq; magnitudinem habentibus, & qualitatibus, quæ his insunt, necnon & de horum motib⁹, principijsq;, & causis considerat. res enim naturæ simplicia esse corpora necesse ẽ, aut simplicia corpora habentia, ex simplicibus ẽ composita, vt sunt animalia, & plantæ, ac ĩ vnoquoq; horum generũ scientiæ res quædam priores, & nonnullę posteriores, quarum triplex genus est, ẽ magnitudinum, qualitatum altera-

F

I

bilium,

الصفحة الأولى من الترجمة اللاتينية لشرح ابن رشد القرطبي للكتاب الرابع من السماء
لأرسطو وهي من طبعة فينسيا ١٥٦٢



حيـاة ومؤلفات ابن رشـد

حيـاته :

ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمدبن رشـد وكنايتـه أبو الوليـد فى قرطبـة بالأندلس عام ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) وعاش فى عهد دولتى المرابطين والموحدين فى أسرة تعد من أعرق الأسر الأندلسية .

تولى منصب القضـاء فى مدينـة اشـبيلية ثم منصـب قاضى القضـاة المـالكية فى قرطبـة عامة وهو الحدث الذى يعرف بنكبة ابن رشـدأو بنكبة الفلسفة فى المغرب العربى .

قـدمه ابن طفيـل (عام ١١٦٨ م أو ١١٦٩ م) للخليفة الموحـدى أبى يعقـوب يوسف بن عبد المؤمن الموحدى الذى طلب منه شرح مؤلفات أرسطو فعكف على تلك المهمة منذ هذا التاريخ .

تولى منصب القضاء فى مدينة اشـبيلين ثم منصـب حامى القضـاة المالكية فى قرطبة عام ١٩٧١ م .

عين عام ١١٨٢ طبيبـا خاصـا للخليفة بالبلاط المراكشى .

فى ٥٩٥ هـ (١١٩٦/١١٩٧ م) نفـاه السلطان أبو يوسف يعقوب المنصور فى اليسانه بعد أن أمر باحراق كتبه وكل كتب الفلسـفة وبعد أن حظر الاشتغال بالفلسـفة وبالعلوم عامة وهو الحدث الذى يعرف بنكبه ابن رشد أو بنكبه الفلسفة فى المغرب العربى .

ويختلف المؤرخون فى أسـباب هـذه النكبه وان كان الأرجح هو تحريض الفقهاء للسلطات على ابن رشـد .

عفا السلطان عنـه بعد عام وأعاده الى مراكش ليموت ويدفن فى قرطبة فى ٩ صـفر ٥٩٥ هـ = (١٠ ديسمبر عام ١١٩٨) .

مؤلفـاته وشروحـه :

تنوعت مؤلفات ابن رشد فمنها الفلسفى الذى يضم مؤلفاته الفلسفية الخاصة كما يضم شروحه على مؤلفات أرسطو وشرح لجمهورية أفلاطـون ، ومنها الكلامى ، ومنها الفقهى ، ومنها الطبى . وهـذه أسـماء بعض مؤلفاته وشروحه .

أولا — مؤلفاته الفلسفية :

(أ) مؤلفاته الخاصة :

تهافت التهافت ، ضميمة المسألة العلم القديم ، هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم .

(ب) شروحه الارسطية :

هى اما شروح كبرى أو تفاسير ، أو شروح وسطى ، أو ملخصات ، واما شروح صغرى أو جوامع . وابن رشد هو مبتكر شكل الشروح الكبرى ولقد انتهج فيه نهج تفاسير القرآن اذ يتناول بالتفسير كل فقرة من فقرات أرسطو على حدة وأغلب الظن أنه وضعها فى العشرين سنة الأخيرة من حياته وأشهرها تفسير ما بعد الطبيعة .

أما الشروح الوسطى أو الملخصات فهو لا يذكر فيها الا بداية الفقرة الأرسطية ليفسرها خالطا بين تفسيره وبين نص أرسطو .

وأغلب الظن أنه وضع هذه التلخيصات فى السبعينات والثمانينات من القرن الثانى عشر الميلادى . أما الشروح الصغرى أو الجوامع فهو يتحدث فيها باسمه ويعرض بحرية كبيرة لفهمه الخاص لفكر أرسطو . وأشهرها كتاب النفس وما بعد الطبيعة . والأرجح أنه ألف معظمها فى الخمسينات والستينات من القرن الثانى عشر .

وقد ترجمت جل هذه الشروح الى اللاتينية والعبرية بل كتب معظمها بحروف عبرية وهو ما حفظ لنا مؤلفات ابن رشد التى ضاع بعض أصولها العربية .

وتناولت شروح ابن رشد .

أورجانون أرسطو المكون من ايساغوجى، المقولات ، العبارة ، القياس ، البرهان ، الجدل، السوفسطيقا ، الخطابة ، الشعر .

الطبيعيات : السماع الطبيعى ، فى السماء والعالم ، فى الكون والفساد ، الآثار العقدية ، الحيوان ، فى النفس ، الطبيعيات الصغرى ، فى الحس والمحسوس ، فى الذاكرة والتذكر ، فى النوم واليقظة ، فى طول العمر وقصره .

الميتافيزيقا أى كتاب الميتافيزيقا لأرسطو.

الأخلاق : وشرح منها الأخلاق النيقوماخية .

(جـ) شرحه على أفلاطون : جوامع سياسة أفلاطون وهو شرح للجمهورية .

ثانيا – مؤلفاته الكلامية :

فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، مناهج الأدلة فى عقائد الملة .

ثالثا – مؤلفه الفقهى :

بداية المجتهد ونهاية المقتصد .

رابعا – مؤلفاته الطبية :

الكليات فى الطب ، (شرح مسائل جالينوس الطبية ، شرح أرجوزة ابن سينا فى الطب).



القسم الأول

بحوث ودراسات باللغة العربية



ابن رشد المشائي الأول بين فلاسفة الاسلام

بقـلم
د. ابراهيم مدكور
رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة



ابن رشد المشائى الأول بين فلاسفة الاسلام

لا نظننا فى حاجة أن نشير الى أنه كان لأرسطو منزلة خاصة ، وشأن كبير فى تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، وهو دون نزاع المفكر الأول أو المعلم الأول كما كانوا يسمونه وقد جد المسلمون فى جمع كتبه فى أصولها اليونانية أو ترجماتها السريانية ، وللمأمون فى ذلك موقف معروف ، فقد بعث الى القسطنطينية بعثة خاصة للحصول على كل ما يقع تحت بصرها من مؤلفات أرسطو . وشاءت الظروف أن يكون حنين بن اسحاق على رأس هذه البعثة ، وانضم اليه مترجمون آخرون أمثال ثابت بن قرة وقسطا بن لوقا ، واذا لاحظنا أن حركة الترجمة فى الاسلام عمرت نحو قرنين، أو يزيد ، أدركنا مدي حب الاستطلاع لدي الباحثين فى ذلك التاريخ .

وما أن نقلت مؤلفات أرسطو الى العربية حتى توارد عليها الباحثون شرحا وتعليقا ، أو اختصارا وتلخيصا ، وعنيت المدرسة الفلسفة الاسلامية بذلك ابتداء من الكندى والفارابى وابن سينا فى المشرق وانتهاء بابن باجة وابن طفيل وابن رشد فى المغرب ، وهؤلاء يعدون بحق المشائين العرب . وتلتهم مشائية لاتينية أخذت عنهم وتأثرت بهم فلم يقف أمر المشائين المسلمين عند العالم العربى بل امتد الى أوربا فى القرن الثالث عشر الميلادى ، وكان له أثره فى النهضة الأوروبية الحديثة .

وابن رشد جدير بأن يعد المشائى الأول لأنه عرف أرسطو حق المعرفة ، ووقف على نظرياته وآرائه ، وعرضها عرضا صحيحا دقيقا ، ودافع عنها ضد معارضيها والخارجين عليها . استوعب درسه جوانب الفلسفة الأرسطية كاملة من منطق وطبيعيات والهيات ، الى جانب كتب الأخلاق والسياسة ، وعرض هذا كله فى ثلاث صور متدرجة ، أعلاها وأوسعها ماسماه « شروحا » وهنا يبدو مدى تعلقه بأرسطو ، وايمانه بصحة آرائه، ولا يتردد فى أن يناقش مخالفيه ، أو المعترضين عليه ، وفى هذه الشروح ما يدل على أن كتب أرسطو الهامة كانت تحت نظر فيلسوفنا العربى الذى أدركها على حقيقتها، وحاول ما وسعه أن يوفق بينها وبين التعاليم الاسلامية .

واذا كان قد وضع شروحه لمتخصصين فانه أضاف اليها ما سماه « تلخيصات » وكثيرا ما قربت هذه التلخيصات أرسطو من أفكار الباحثين والدارسين ، ومن بين ما كتب ما احتفظنا

به من تلخيصاته ولم نقف على شروحه . وأعانت دون نزاع هـذه التلخيصـات على فهم أرسـطو ونشر آرائه بين الباحثين والدارسـين .

وأبى الا أن يضـيف الى ذلك ما سـماه « جوامع » ، وهى أشبه بما سـماه المؤلفون فى القرون الأخيرة « متونـا » تجمـل المعنى وتيسر الحفظ والتلقين لمن يرغب فى ذلك ؛ ونأسـف أن جوامعه وتلخيصاته لم تصـلنا كلها ولكن دون نزاع سـاعدت على نشر الفكر الأرسطى ان فى العربيـة أو فيمـا ترجمت اليـه من لاتينيـة أوعبرية .

وهو بهذا كله جدير بأن يعد المشائى الأول بين فلاسفة الاسلام لم يقف بالفلسفة الأرسطية عند الخاصـة بل فتح بابها فى تلخيصاته وجوامعه للدارسـين بعامة .

وقـد يكـون فى التلخيص أحيانا ما يوضـح الفكرة التى قـد يعز على كثيرين فهمها عن طريق الشروح المعقولة .

ومشائيته هذه هى التى ربطته بالفكر المسيحى فى القرون الوسـطى الأوربية ودفعت مفكرى العرب الى أن يترجمـوا الى اللاتينية أو العبرية كل ما وقع تحت أيديهم من مؤلفاته وهذا ما عنى به رينان فى مؤلفه « ابن رشد والرشدية » الذى يعرض فى وضـوح أثر الفلسـفة الرشـدية فى الفكر اللاتينى .

مفـارقة ابن رشـــد

بقـلم
د. مراد وهبــة
أستاذ الفلسـفة بجامعة عين شمس



مفارقة ابن رشد

« أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان » •

ابن رشـد

ما المفـارقة ؟

المفـارقة تقـال على قضية تبدو متناقضة ومع ذلك يمكن أن تعبر عن حقيقة ما •

وتأسيسا على هـذا التعريف يمكن القـول بأن مفارقة ابن رشد تكمن فى أنه (أى ابن رشد) كان ممهدا للتنوير فى أوربا ، فى حين أنه كان موضـع اضطهاد من أمته •

والغاية من هذا البحث التدليل على صـحة هذه المفارقة ومحاولة تفسير أسـبابها •

تفصيل ذلك :

لقـد أصـدر الامبراطور فردريك الثـانى هو هنشتاوفن (١١٩٧ ــ ١٢٥٠) أمرا بترجمة مؤلفـات ابن رشـد • وفى منتصف القرن الثالث عشر كانت جميع مؤلفاته مترجمـة الى اللاتينية•

وهنـا ثمة سـؤال لابد أن يثـار :

هـل ثمـة عـلاقة بين ترجمـة مؤلفـات ابن رشـد والتغير الاجتمـاعى فى القرن الثـانى عشر ؟

فى بداية القرن الثـانى عشر نشطت حركة التجـارة والصناعة ، وتطورت القرى الى مدن ، وانتشر التجـار وأرباب المهن والحرف حـول القصور الاقطاعية • ونتج عن هـذا التطور أمران مهمان : انتظام التجـار والصـناع فى نقابات ، واعفاؤهم من السخرات الاقطاعيـة • وأخرجت دار الصناعة فى كل من البندقيـة وجنوة أسـاطيل بحـرية لحمل المتاجـر • وفى فرنسـا أصبحت الأسـواق ملتقى التجـار من أنحـاء غرب أوربا ، وغدت أنهـار أوربا سـبيلا لنشأة العلاقات التجارية وهكذا بدأ سلطان الطبقة الثـالثة[1] فى النمو • وواكب كل ذلك بزوغ الـروح العلمانيـة التى ترفض وجود حكومات ثيوقراطية يكون مركزهـا رومـا •

---

(١) رجـال الدين هم الطبقـة الأولى ، والنبلاء هم الطبقة الثانية •

هـذا من جهـة التغير الاجتمـاعى ، أما من جهـة فردريك الثـانى فقـد كان جسـورا فى اقتحام مجالات الفلسفة والفلك والهندسـة والجبر والطب والتـاريخ الطبيعى • وألف كتـابا فى « البيزرة »(٢) هـو أصـل العلوم التجريبية فى عرب أوربا • وحـد من حريات رجـال الدين والنبلاء • وارتأى أن مقـاومة البابوية تستـلزم سـلاحا فكريا مضـادا يدعم ظهـور الطبقة الثالثة ويبرر العلمانية فأشـار اليـه مستشاروه باصدار أمر بترجمـة مؤلفـات ابن رشـد لأن فلسـفته تستجيب لمناهضـة الثيوقراطيـة كنظام اجتمـاعى تسـانده الكنيسة الرومانيـة • ومن هذه الزاوية يمكن اعادة النظر فيما لقب به ابن رشـد ، فى أوربا ، بأنه « الشـارح » ، أى شـارح فلسـفة أرسـطو • فهو لم يكن كذلك وانما كان فيلسوفا على الأصـالة •

يقول جيلسـون ، مؤرخ فلسـفة العصر الوسـيط ، أن فكر ابن رشـد هـو جهـد واع لاعادة تأسيس مـذهب أرسـطو الـذى شـوهه السلف بادخال عنـاصر أفلاطونية وذلك لأنه يقرر أن فلسـفة أرسـطو هى الفلسـفة الحقة ، بل انه (أى جيلسون) يذهب الى أبعد من ذلك فيقول ان العبـادة المطلقـة لأرسـطو هى العلاقـة المميـزة للرشدية » • ومـع ذلك فان جيلسون يرى أن « تأثير ابن رشـد كان ذائعـا فى اتجاهات متعددة فى العصر الوسـيط وفى عصر النهضة حتى العصر الحديث »(٣) • ومعنى هذا الرأى أن ابن رشـد ليس مجرد « شـارح » لأرسـطو والا لمـا استمر تأثيره عدة قرون • ولهذا فان جيلسون قد جانبه الصـواب • ولا أدل على ذلك من شـيوع تيـار رشـدى فى أوربا • فقد نشـأت الرشـدية فى كليـة الفنـون بباريس حيث أعلن أسـاتذتها أن « تأويل » ابن رشـد لفلسـفة أرسـطو أكمـل مظهر للعقـل • وأشـهر هـؤلاء الرشـدين سيجردى برابان (١٢٣٥ — ١٢٨٢) كانت حياته سلسلة اضطرابات عنيفة أهمهـا ذلك الاضطراب الذى قام حين أنكر أسقف باريس القضايا الرشدية عـام ١٢٧٧ فكف عن التعليـم • غير أن رئيس محكمة التفتيش أعلنـه بالمثول أمامه وصدر ضده حرما لمجرد أنه ارتأى أن فلسفة أرسـطو كمـا شرحها ابن رشد تمثل حكم العقل الطبيعى • غير أن الايمان يكشف لنا عن نظام فائق للطبيعة أراده الله وأعلنـه الينـا فنحن نقبله الى جانب ما يعقله العقل • وفى المقـابل نشر القديس ألبرت الأكبر رسـالة « فى وحدة العقل ردا على ابن رشـد » حررها باشارة من البـابا اسـكندر الرابع عام ١٢٥٦ لمهاجمة الرشدية لمـا وسمت به من تفريق ما بين اللاهوت والفلسفة بدعوى أنهما مجـالان متباينان ، وارتأى ألبرت الأكبر أن يحل المعضلة بالقيـاس المنطقى مـع الأعضـاء عن كل حجـة

---

(٢) علم تربية الطيور الجوارح ، وتدريبها على الصـيد •

(3) E. Gilson, La Philosophie au Moyen Ag (Paris, 1947), pp. 358—360.

منزلة • ويقدم ثلاثين برهانا ملائما لمن يرون أنه لا يبقى من جميع النفوس غير نفس واحدة بعد الموت • ثم يورد ستة وثلاثين دليلا تؤيد الرأى المخالف • ثم يعود ألبرت الأكبر الى هذا الجدال فى كتابة الصغير عن طبيعة النفس وأصلها ، وعن شروحه للجزء الثالث من كتاب « النفس » •

وفى عام ١٢٦٥ نشر القديس توما الأكوينى رسالة « فى وحدة العقل ضد الرشديين » يهاجم فيها الرشديين ويتهمهم بالكفر • وفى مارس ١٢٧٧ أصدر أسقف باريس اتين تامبيه ثبتا بمائتين وتسع عشرة قضية حرم تعليمها منها ثلاث عشرة قضية تخص الرشديين وأهمها :

١ ــ وحدة العقل البشرى واستحالة المعاد الفردى •

٢ ــ انكارهم علم الله للجزئيات الحادثة •

٣ ــ انكار العناية الالهية فيما يخص الأفعال الانسانية •

٤ ــ قولهم بقدم العالم وباستحالة الخلق من العدم •

٥ ــ قولهم بحقيقتين مختلفتين فلسفية ودينية صادقتين معا •

٦ ــ تقديم الفلسفة على الشريعة •

٧ ــ انكارهم الخوارق والمعجزات •

وفى تقديرى أن أهم تحريم من هذه التحريمات نظرية « الحقيقة المزدوجة » (بند ٥)، ومفادها امكان صدق نتيجتين متناقضتين فى آن واحد ، أى احداهما صادقة فى مجال العقل والفلسفة ، والأخرى صادقة فى مجال الايمان والدين •

ولا أدل على خطورة هذه النظرية من أنها كانت السبب الذى أفضى بريمون لول (١٢٣٥ — ١٣١٥) الى اصدار مؤلفات كثيرة فى المنطق وفى الرد على ابن رشد والرشديين • وفى عام ١٢٨٨ علم بباريس كتابة الأشهر « الفن الأكبر » يبين فيه أن بين العقل والدين توافقا أساسيا خلافا لما يدعيه الرشديون • وفى عام ١٣١١ قدم ثلاث عرائض الى كليمان الخامس يطالب فيها بازالة مؤلفات ابن رشد ، وتحذير أى مسيحى من قراءتها • ثم دبج ثلاث رسائل صغيرة فى عامى ١٣١٠ ، ١٣١٢ انتقد فيها التفريق بين الحقيقة اللاهوتية والحقيقة الفلسفية ، وهو التفريق الذى تبنته الرشدية الايطالية فى عصر النهضة •

وقد عرض ابن رشد نظريته فى الحقيقة المزدوجة فى كتابه « فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » حيث قال : « والمعارف التى قد يكشف عنها النظر البرهانى اما أن تمت الى ما قد سكت عنه الشرع أو ما صرح به • فاذا كان قد سكت عنه فلا اشكال فى الأمر اذ شأنه فى ذلك شأن الأحكام الفقهية التى يتطرق اليها الشرع ، وانما استنبطت بالقياس الشرعى • واذا كان قد صرح به فاما أن يكون مما يتفق مع ما يفضى اليه البرهان أو لا يتفق • فاذا لم يتفق تحتم تأويله ، أى اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبيهه ، أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى » • وهذا هو معنى التأويل عند ابن رشد ويختص به « الراسخون بالعلم » (آية ٥ ، سورة ٣) واذا اشترط أن يكون التأويل باجماع المسلمين قلنا ان الاجماع لا يتقرر على وجه يقينى • ثم ان فى الشرع ظاهرا وباطنا • أهل الظاهر يعرفون الله عن طريق السمع والنقل ، وليس عن طريق العقل • ويرتبون على ذلك نتيجة أن المؤمن عليه أن يلتزم ظاهر الشرع ، ويتجنب أى تأويل لآيات القرآن • ومع ذلك فابن رشد لا يكفر أهل الظاهر ، لأن الجمهور ، فى رأيه ، لا يرقى الى فهم الأدلة العقلية فمن حق أهل الظاهر أن يتجهوا الى الأدلة السمعية ، ولكن ليس من حقهم تكفير أهل الباطن ، أى أهل البرهان ، أى أهل التأويل • يقول ابن رشد « اقرار علو الشريعة على الفلسفة لابد منه بالنسبة للجمهور ، أما بالنسبة للعلماء الراسخين فى العلم ، فالعلم ليس على هذه الصورة لأن لهم حق التأويل على شريطة أن يقوم هذا التأويل على منطق البرهان العقلى • وخطأ الفلاسفة فى التصريح لأنه ضرر على العامة » • بل يذهب ابن رشد الى أبعد من ذلك فيقول : « الفلسفة أعلى غايات طبيعة الانسان ، ولكن قل من يستطيع من الناس أن يبلغها ، والوحى النبوى يقوم مقامها تجاه العوام • ولم تجعل مناقشات الفلاسفة للعوام مادامت تؤدى الى أضعاف الايمان • ومن الصواب منع هذه المناقشات مادام يكفى لسعادة البسطاء أن يدركوا ما يمكنهم أن يدركوا »(٤) •

وقد يقال ان ابن رشد لم يكن أول من قال بالتأويل ، وابن رشد نفسه يشير الى أن الخوارج هم من تأولوا نصوص القرآن من الفرق الاسلامية ، ثم المعتزلة بعدهم ثم الأشعرية ثم الصوفية • بين أن هذا اللون من التأويل أفضى الى صراعات عقائدية حول أصول الدين ،

---

(٤) تهافت التهافت ، ج ٣ ص ١١٦

فوضعت كل فرقة أصــولا وادعت أنها هي الأصول التي جاء بها الرســول وحكمت على مخالفيها بالكفر والمروق عن الملة •

بل ان التكفير كان ســائدا في داخل الفرقة الواحدة • والمعتزلة مثــال على ذلك • فقد كفــر أتبــاع المدرسـتين ــ مدرســة البصرة ومدرســة بغــداد ــ بعضهم بعضــا(٥) •

ومعنى ذلك أن تأويل من ســبقوا ابن رشـد يدخل في علاقة عضوية مع التكفير • أما تأويل ابن رشـــد فليس كذلك اذن لا يرغم احتكــار الحقيقة المطلقة • واذا كان احتكار الحقيقة المطلقة تعريف للدوجماطيقية فان تأويل ابن رشد لا يفضي الى الدوجمــاطيقية • ومن هنــا يمكن القول بأن مفهوم ابن رشــد للتاويل قــد أحــدث تأثيرا في بزوغ حركتين فلسفتين ، في أوربــا ، هما : الهرمنيوطيقا والتنوير •

ان الهرمينوطيقا Hermeneutics لها علاقة بهرمس Hermes رسـول الاله لــدى اليونانيين القــدماء •

ولهذا كان عليه أن يفهم ويؤول لنفسه أولا ما يريد الآلهة توصيله الى البشر قبل أن يترجم ويشرح مقاصد الآلهة لهؤلاء البشر ، والهرمنيوطيقا احدى عناوين مؤلفــات أرســطو Peri Hermeneius عن الهرمنيوطيقا وموضــوعه منطق القضايا والبنية النحوية التي تسمح بالربط بين الموضوع والمحمول في الكلام الانساني من أجل الكشف عن خصائص الأشــياء • بيد أن الهرمنيوطيقــا لم تصبح علمــا الا في عصرى النهضة والاصــلاح لمواجهة السلطة الكنسية التي تزعم أن لها وحــدها الحق في فهم وتأويل النصوص المقدســة وأعلن الاصلاحيــون البروتستانت ، مبدأ الكفاية الذاتية للنص المقدس • وقــد بلور هذا المبدأ ماثياس فلاسيوسى ايليريكوسى Mthius Flacius Illyricus وهو يدور على حجتين رئيسيتين :

الحجة الأولى مفادها أنه اذا كان الكتاب المقدس لم يفهم تماما فهــذا لا يعنى أن تفــرض الكنيسة تأويلا برانيا من أجل أن تجعله معقولا •

الحجة الثانيــة يشترك فيهــا مع لوثر في أن الكتاب المقدس ينطوى على اتساق جوانى واتصال آيات بعضها ببعض •

---

(٥) أبو رشيد النيسابورى ، المسائل في الخــلاف بين البصريين والبغداديين ، معهــد الانماء العربى ، ١٩٧٩ ، ص ٦ ــ ٢٢.

وقـد أفضت نشأة الهرمنيوطيقا ، فى مجال النص الـدينى ، الى احيـاء دراسـة النصـوص الكلاسيكية اليونانية والرومانية فى عصر النهضة فنشأت مناهج فيلولوجيـة نقدية من أجل الكشف عن مـدى أصـالة النص • أما فلاسـفة التنوير فقد حصروا الهرمنيوطيقا فى مجال المنطق • فقد انشـغل كرستيان ڤولف Christian Wolff ، أعظم فلاسـفة التنوير ، فى كتـابه « المنطق » بقضايا هرمنيوطيقية فى كثير من الفصول • فثمة فصل عن قراءة الكتب التاريخيـة ، وثمـة فصل عن تأويل الكتاب المقدس ، وكلها تدور على أحكام نقـدية لمعـرفة مقصد المؤلف ، ومدى توفيقه فى التعبير عن مقصده • ولهذا فان معنى النص لا قيمة له عند مؤلف ، وانما القيمة فى سـلامة العبارات التى توصـل الى المعنى • فاذا كان النص غامضا فمعنى ذلك فشل المؤلف فى الاستخدام الصحيح للغة ، وفى تأسيس البنـاء الملائم للحجة • وكل هـذه أمور نسـبية تعبر عن وجهـات نظر ليس الا • ومن هنـا فان الهرمنيوطيقا تدخل فى علاقة عضوية مع نفى الدوجماطيقية de-dogmatization الأمر الذى يمتنع توهم احتكار الحقيقة المطلقة(٦)•

هذا عن الهرمنيوطيقا أما عن التنوير فيمكن القول بأنه اذا كان مفهوم التـأويل ، عند ابن رشد، ضـد توهم احتكـار الحقيقة المطلقة فالتنوير ، فى أوربا ، كشف عن أبعـاد هـذا المفهوم ، وعلى الأخص عند كانط فى مقاله الشهير « جواب عن سـؤال : ما التنوير ؟ » جـاء فيـه أن « التنوير ليس فى حاجة الا الى الحرية • وأفضل الحريات خلو من الضرر هى تلك التى تسـمح باستخدام العـام لعقل الانسان فى جميع القضايا » • وفلسفة كانط برمتها تنشد تحقيق هـذه الحرية ، اذ هى تـدور على التمييز بين حالتين : حالة البحث عن اقتناص المطلـق ، وحالة اقتناص المطلـق ، ولكن تصـور « اقتنـاص » المطلق ، بطريقـة مطلقة ، وهم ، وذلك لأن المطلق ، بمجرد اقتناصه ، يصبح نسـبيا ويتوقف عن أن يكون مستوعبـا للواقـع برمتـه(٧) •

وتأسيسـا على كل ذلك يمكن القـول بأن فلسـفة ابن رشـد قـد أفرزت تيـارا رشـديا فى أوربا أسهم فى الاصلاح الدينى وفى التنوير •

---

(6) Chladenius, Introduction to the correct interpretation to the correct interpretiton of reasonable discourres and books, 1742.

(٧) مراد وهبـة ، الأصولية والعلمانية فى الشرق الأوسط المعاصر ، المنار ، عدد ٤٩ ، ص ٦٣

يبقى بعد ذلك سؤال لابد أن يثار :

ماذا حدث لابن رشد في العالم الاسلامي ؟

الجواب : لا رشدية .

لقد اضطهد ابن رشد في زمانه وأحرقت مؤلفاته ونفي الى اليسافة . واسمه لم يرد الا عرضا عى حاجي خليفه بمناسبة كتاب الغزالي « تهافت الفلاسفة » والذى رد عليه ابن رشد بكتاب « تهافت التهافت » ، وقصيدة ابن سينا التى شرحها . ولم يقل ابن خلكان والصغدى كلمة واحدة فيما ألفا عن أعظم الرجال فى الاسلام . وجمال الدين القفطى الذى جاء بعد ابن رشد بجيل واحد لم يذكره فى كتاب « أخبار الحكماء » ، ولا يسند اليه محمد بن على الشاطىء غير مؤلف واحد ، وهذا المؤلف فى الفقه . وابن سبعين اذا ما تناول عين المسائل التى عالجها ابن رشد لم يذكر ابن رشد ويقرر هنرى كوربان أن الرشدية فى الشرق ، مرت من غير أن يشعر بها أحد(٨) .

وفى تقديرى أن من أسباب اضطهاد ابن رشد اضطهاد الفلسفة والفلاسفة . يقول المقرى « وكل العلوم لها عند أهل الأندلس حظ واعتناء الا الفلسفة والتنجيم فان لهما حظا عظيما عند خواصهم ، ولا يتظاهر بها خوف العامة ، فانه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق وقيدت عليه أنفاسه ، فان زل فى شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان أو يقتله السلطان تقربا لقلوب العامة ، وكثيرا ما يأمر ملوكهم باحراق كتب هذا الشأن اذا وجدت »(٩) .

ومما هو جدير بالتنويه ، فى هذا النص ، أن اضطهاد الفلسفة كان مستحبا لدى الجماهير . بيد أن الجماهير فى حاجة الى من يحرضها لأنها عاجزة عن قراءة الفلسفة وفهمها . ومن البين عند قراءة مؤلفات ابن رشد أن علماء الكلام هم المحرضون . فقد تقدهم لأنهم أهل جدل لا أهل برهان . يقول « فانه لما كان هذا العلم (أى علم الكلام) يقصد به نصرة آراء قد اعتقدوا فيها أنها صحاح عرض لهم أن ينصروها بأى نوع من الأقاويل اتفق ،

---

(8) Menry Corbin, Histoire de la Philosophie islamique, Gallimard, p. 7.

(٩) محمد عاطف العراقى ، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، مصر ، دار المعارف ، ١٩٦٨ ، ص ٢٨ — ٣٢ .

سوفسطائية كانت ، جاحدة للمبادىء الأولى ،أو جدلية أو خطابية ، أو شعرية ، وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها »[١٠] .

وقد تبلور الصراع بين علم الكلام والفلسفة فى الخلاف بين الغزالى وابن رشد . كفر الغزالى الفلاسفة بسبب تأثرهم بالفلسفة بالفلسفة اليونانية . يقول « وانما كان مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس وأمثالهم ... وهم مع رزانة وغزارة فضلهم منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة، فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر تحيزا الى غمار الفضلاء بزعمهم ، وانخراطا فى سلكهم ، وترفعا عن مسايرة الجماهير والدهماء ، واستنكافا من القناعة بأديان الآدباء »[١١] .

أما ابن رشد فهو على الضد من الغزالى اذ يرى أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع اذ كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه .

« واذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا ان ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظر فى الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر فى الذى قالوه عن ذلك وما أثبتوه فى كتبهم فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم »[١٢] .

وهذا الرد من ابر رشد هو الفكرة المحورية فى الكتابين اللذين كرسهما للرد على على الغزالى ، وهما « تهافت التهافت » و « فصل المقال ... » . وهذا يدل على أهمية الغزالى عند ابر رشد من حيث قوة تأثيره ليس فقط على المشرق العربى بل أيضا على المغرب العربى حيث يقيم ابن رشد . ومعنى ذلك أن الغزالى يدخل من بين العوامل الأساسية فى تفسير محنة ابن رشد المتجسدة فى محاكمته ونفيه وحرق مؤلفاته .

واذا كنا قد انتهينا الى أن فلسفة ابن رشد هى من جذور التنوير ، فى أوربا . فان فلسفة الغزالى ضد التنوير . واذا كان ابن رشد ما زال غائبا فى كل من المشرق العربى والمغرب العربى فمعنى ذلك أن التنوير غائب .

---

(١٠) ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٤٨ ، جـ ١ ص ٤٣ ، [illegible]

(١١) الغزالى ، تهافت الفلاسفة ، ص ٦٣

(١٢) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، ص ٣١

نظرية ابن رشد فى النفس والعقل

بقلم

د. محمود فهمى زيدان

استاذ الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية



نظرية ابن رشد فى النفس والعقل

١ – مقـــدمة :

نحن مهتمون فى هـذا البحث القصـير بعرض نظرية ابن رشـد فى النفس والعقـل عرضـا توضيحيا نقديا من خلال كتابة « تلخيص كتاب النفس لأبى الوليد بن رشـد » ، ثم نختم البحث ببعض الانتقادات التى توجه بها كبـار الفلاسـفة المحدثين والمعاصرين للتراث القـديم حول النفس الانسـانية والعقـل الانسـانى ، ولا يتوجه هؤلاء الفلاسـفة بانتقاداتهم هـذه الى ابن رشـد بالذات وانما يتوجهـون بها الى التراث اليونانى القديم حول جوهـرية النفس وخلودهـا .

ومن المعروف أن ابر رشـد أخـذ على عاتقه تقـديم شرح واف لفلسـفة أرسـطو ، يخلصـه من التفسـيرات التى رأى أنها لا تعبر بدقة عن فلسـفة المعلم الأول ، ومن ثم لقب ابر رشـد بالشـارح الأكبر . ولم يكتف ابن رشـد بشرح أرسـطو ، بل كانت لـه جهوده فى التوفيـق بين فلسـفة أرسـطو وعقائد الاسـلام فما جعله يختلف عن الأول فى كثير من الأمور . ونبدأ بتعريف ابن رشـد للنفس .

٢ – تعريف النفس :

يقدم ابن رشـد أولا تعريف أرسـطو للنفس وهو أنها « صورة لجسم طبيعى آلى » ، أو « اسـتكمال أول لجسم طبيعى آلى »[١] . النفس صـورة للبدن حيث لا وجـود للبـدن بدونها ، كما لا يمكن تصـور وجود النفس الابه . لكن ابن رشـد وجـد أن هـذا التعريف يتعارض مع العقيدة الدينية فى خلود النفس ، ذلك لأن النفس عند أرسـطو ملتحمة بالجسم التحـام الصـورة بالمـادة ، ولمـا كان الجسم مآله الى فنـاء فكذلك حال النفس . ولذا أعطى ابن رشـد تعريفا آخر ظن أنه يتسـق مـع التعريف السـابق ، وهو أن النفس جـوهر روحى قائم بذاته لا ينقسـم بانقسـام الجسم ، أو أنها ذات روحيـة مسـتقلة تستخدم الجسم

---

(١) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، نشره وحققه وقـدم لـه الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى ، مكتبة النهضة المصرية ، القـاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٠ ص ١٢

كآلة لها[٢] • وسنعرف بعد حين أن ابن رشد— فى تصنيفه لقوى النفس الى القوة النباتية والحاسة والعاقلة — رأى أن القوتين النباتية والحاسة تفنيان بفناء البدن ، وتصبح الجوهرة الخلود متعلقتين بالنفس العاقلة • وبذلك تصبح النفس الناطقة عند ابن رشد صورة للبدن وجوهرا مستقلا فى نفس الوقت ؛ ويدعم ذلك بدفاعه عن أن العقل مفارق للبدن[٣] • وحين وصل ابن رشد الى هذا الموقف رأى أنه استطاع أن يشرح أرسطو شرحا أوفى حين قال أرسطو ان العقل الفعال هو الجزء الالهى فى الانسان •

٣ — قوى النفس :

(أ) لقد اهتم أفلاطون وأرسطو بنظرية المعرفة ومشكلاتها ، لكنهما لم يفردا لها كتبا مستقلة وانما بحثاها حين بحثا فى موضوع النفس والعقل ، وسائر المشائيون الاسلاميون على هذا النهج • ويمكن القول ان المشائين والاسلاميين بحثوا فيما يسميه المحدثون « نظرية الادراك الحسى » حين تحدثوا فى وظائف النفس وقواها • ولقد صنف أرسطو قوى النفس الى ثلاثة : نباتية وحيوانية وناطقة • وجاء ابن رشد تابعا لأرسطو فى جوهر ذلك التصنيف ، وان صاغه صياغة أخرى ، اذ صنف قوى النفس فى خمس هى النفس النباتية ، والحساسة ، والمتخيلة ، والناطقة ، والنزوعية[٤]• أما النباتية فتقوم بتمثل الغذاء والنمو والتوالد • وأما النفس الحساسة فان بها خمس قوى هى وظائف الحواس الخمسة وان لكل حاسة موضوعها • وبالاضافة الى هذه الموضوعات الخاصة بكل حاسة ، فانه توجد موضوعات مشتركة تدركها أكثر من حاسة مثل الشكل والمقدار اللذين يشترك البصر واللمس فى ادراكهما ، وأن الحركة والعدد تدركها كل الحواس • وتدرك هذه الموضوعات المشتركة قوة يسميها ابن رشد « الحس المشترك » مقتفيا أرسطو • وللحس المشترك وظيفة ثانية عند ابن رشد هى الوعى بالادراك ، أى حين أدرك شيئا أدركه وأعنى أنى أدركه[٥] • وأما القوة الثالثة للنفس — غير النباتية والحساسه — فهى المتخيلة ويعطى ابن رشد لها وظيفتين : نحكم بفضلها

(٢) انظر محمود قاسم : فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٩ ص ١٠٢—١٠٤ ، ١٤٥

(٣) تلخيص كتاب النفس ص ٨

(٤) المرجع السابق ص ١٢ — ١٣

(٥) ص ٥٥

على الأشياء موضوع الادراك الحسي بعد غيبتها ، ولذلك تكون أتم فعلا عند سكون فعل الحواس كالحال في النوم ، كما تستطيع بفضلها أن نركب أمورا لا وجود لها في الواقع كتصورنا للغول والعنقاء • وأما القوة النزوعية فهي التي ينزع بها الحيوان الى المفيد ، ويفر بها من المؤذى ، ولا تتم هذه القوة الا بمساعدة الخيال • ويعبر هذا النزوع عما في الحيوان والانسان من غرائز وانفعالات تدفع الى الحركة في المكان ، فان نزعت الى اللذيذ سمى شوقا ، وان نزعت الى الانتقام سمى غضبا ، وان كان عن روية وفكر سميت اختيارا وارادة(٦) • نلاحظ على هذا التصنيف الرشدى لقوى النفس أن ليس للذاكرة دور • ولا يعنى هذا أن ابن رشد يتجاهلها لكنه يعنى انه لم يعط لها مكانة كبيرة • انه يتحدث عن الذاكرة حين يتحدث عن ادراكنا للمعانى ، كما سيرد بعد قليل •

(ب) ننتقل الى القوى الناطقة عند ابن رشد• ليقول في هذا السياق ان المعانى نوعان : جزئية وكلية • نترك المعانى الكلية الآن • ويقصد بالمعنى الجزئى أن للعقل قدرة على تجريد الصفات والخصائص القائمة في الشيء الجزئى موضوع الادراك كادراك اللون الأحمر في التفاحة أو الاستطالة في سطح المنضدة أو حلاوة الطعم في البرتقالة • ويعتمد هذا التجريد على الحواس والخيال • وفي ذلك يقول : « المعانى المدركة صنفان اما كلي واما شخصي ••• والادراك الشخصي هو ادراك المعنى في هيولى •••

وقد تبين مما تقدم أن الحس والتخيل يدركان المعانى في هيولى(٧) •

ويقول أيضا : « اذا تؤمل كيف حصول المعقولات لنا وبخاصة المعقولات التى تلتئم منها المقدمات التجريبية ظهر أننا مضطرون في حصولها لنا الى أن نحس أولا ، ثم نتخيل ، وحينئذ يمكننا أخذ الكلى ولذا فمن فاته حاسة ما فاته معقول ما ••• بل يحتاج (الانسان مع قوتى الحس والتخيل) الى قوة الحفظ وتكرار ذلك الاحساس مرة بعد مرة حتى ينقدح لنا الكلى »(٨) •

---

(٦) ص ٩٧ — ٩٨.
(٧) ص ٦٧.
(٨) المرجع السابق ص ٧٩

٤ ـ وجـود الكليات وادراكها :

نظرية ابن رشد فى العقل النظرى نظـرية معقدة لأن الجانب المعرفى فيها مرتبط متـلاحم بالجانب الميتافيزيقى ، لكن يحسن لتوضيح موقفه أن نعزل بينهما . ويتعـلق الجـانب المعرفى من نظريته فى العقل النظرى بموقفه من وجود الكليات ومعرفتنا لها ، ويمكن ايجاز هذا الموقف فيما يلى :

سبق القول ان ابن رشد يجعل الكليات أو المعانى صنفين : جزئيـة وكليـة . أما المعـانى الجزئية فالمقصود بها ـ كما سبق القول تجـريد المعانى أو الصفات فى الشىء الجزئى كالحـديث عن اللون والشكل والمقـدار التى تقـوم فى شىء جزئى بعينه ، ويعتمد هـذا التجريد عـلى الحس والخيال .

أما المعانى العامة أو الكليات فلا تعتمد عـلى حس وخيـال وانما عـلى العقل النظرى أو العقل الخالص .

وأوضح مثل عـلى هذه المعانى هو ادراك الأمور التى لا ترتبط بحس مثل النقطـة والخط وتصورات الرياضة بوجه عام . وحين يصل العقل الى تجريد هـذه المعـانى العامة يركب بعضـها الى بعض ويحـكم بعضها على بعض ، ويسـمى الفعل الأول تصورا أى ادراك معنى الحد ، ويسمى الفعل الثـانى تصديقـا أى اقامة حكم أو قضـية أو اقامة استدلال(٩) . ويتسق هـذا الموقف مع تعاليم أرسـطو الذى رأى أن الرياضـيات لا تستمد صـدق قضاياها من حس أو تجـربة وانمـا من تطبيق قواعد الاسـتدلال التى يقدمهـا المنطق وندرك صدق قضايا كلا العلمين قبليا أو بحدس أو ادراك مباشر ، كما يتسق هـذا الموقف مـع مواقف المنـاطقة المعاصرين . وليس ادراك الكليات قاصرا على موضـوعات الرياضـة والمنطق وانمـا يضم أيضـا معانى الاسـماء العـامة مثل انسـان أو شـجرة ونحو ذلك . ليس لهذه المعـانى وجود واقعى وانما تصـورات فى الذهن نصـل اليهـا بالتجريد . وفى ذلك يقـول ابن رشـد « من البين أن هذه الكليات ليس لهـا وجود خـارج النفس هو أشخاصها فقط (أى الجزئيات)(١٠). ننتقل الآن الى الجـانب الميتافيزيقى من نظرية ابن رشد فى العقل .

---

(٩) ص ٦٨

(١٠) ص ٨١

٥ ـ طبيعة العقل :

(أ) لقد اهتم ابن رشد بوضع نظرية ميتافيزيقية فى العقل الانسانى لسببين على الاقل. أولهما ان أرسطو ترك نظريته فى العقل ناقصة لم تتم ، فقام الشراح بمحاولات لسد النقص ، وأراد ابن رشد تحديد موقفه من هذه الشروح . والسبب الثانى أنه وجد نظرية أرسطو فى النفس مخالفة من بعض الوجوه لعقائد الاسلام فأراد القيام بمحاولة للتوفيق بين المشائية والعقيدة اختلف بها عن أرسطو ، لكنه ادعى من جهة أخرى أن محاولته تلك تقدم شرحا مقبولا لأرسطو . حين عرف أرسطو النفس بأنها صورة البدن يلزم ان تفنى النفس بموت البدن ، ولزم أن ليس فى فلسفة أرسطو مكان لخلود النفس الفردية، وهذا معارض للأديان . ومن جهة أخرى حين نظر أرسطو فى وظائف العقل ميز بين ما سماه الشراح العقل المنفعل والعقل الفعال ، ورأى أن الأول يفنى مع البدن اما الثانى فهو العنصر الالهى فى الانسان. جاء الاسكندر الافروديسى من أهم شراح أرسطو فى القرن الثانى للميلاد وقدم شرحا لتلك الفقرات المحيرة فى نصوص أرسطو عن العقل ، ونادى بتقسيم العقل الى ثلاثة عقول سماها العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل الفعال . وقصد بالعقل الهيولانى أنه عقل بالقوة وأنه لوحة ملساء مستعدة لتلقى ما يلقى فيها من أفكار وأن هذا العقل الهيولانى موجود فى الانسان ويفنى بفنائه . أما العقل بالملكة فهو العقل الهيولانى ذاته حين يكتسب أفكارا . وأما العقل الفعال فهو مصدر تلك الأفكار يهبها للعقل بالملكة ، أو أن العقل الفعال هو تلك الأفكار ذاتها . ورأى الاسكندر أن هذا العقل الفعال ليس فى الانسان وانما هو خارج عنه ، وهو الله ، هو كالضوء يحيل الأفكار التى بالقوة الى أفكار بالفعل . وهو صورة خالصة مفارق للمادة ولا يقبل الفساد(١١). ثم جاء ثامسطيوس الشارح المشهور فى القرن الرابع وخالف الاسكندر واعتبر مسيئا لفهم أرسطو ، ورأى أن العقل الفعال جزء منا وأن العقل الفعال والمنفعل أزليان معا مفارقان للمادة ، وأن العقل الفعال موجود فى النوع الانسانى كله ، وهو كالمثال الأفلاطونى الذى يشارك فيه كل عقل جزئى ، ومع ذلك له وحدته(١٢) . وجاء الفارابى وابن سينا واستفادا من الاسكندر وأحالا العقل الفعال عقل فلك القمر عند أرسطو وجعلاه مصدر معرفتنا الاشراقية .

---

(١١) أحمد فؤاد الأهوانى : مقدمة لكتاب تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص ٣١ ــ ٣٧

(١٢) المرجع السابق ص ٤٠ ــ ٤١

(ب) جاء ابن رشد رافضا للمعرفة الاشراقيه ولنظريه العقول العشرة الفارابيــة ، وحــاول تفسـير آخر لطبيعـه العقل الانسانى يوفق فيـه بين نظريه أرسـطو فى العقل وعقيدة الدين فى خلود النفس • بـدأ ابن رشـد بحثـه فى العقل بالاشـارة الى صـعوبة المشـكلة فيقول « أما القول فى العقل النظرى فهو مما يستدعى بيانا أكثر وقد اختلف فيه المشـاؤون من لدن أفلاطون الى هلم جرا »[١٣] • ولعله يشير هنـا الى أقوال أرسـطو الغامضـة وتفسـيرات الاسـكندر وتامسطيوس المتعارضـه • ويأخـذ ابن رشـد بتقسـيم الاسـكندر للعقل الى عقـل هيولانى وعقل بالملكة وعقل فعـال • وفهم العقل الهيولانى كما فهمه الاسـكندر ، أما العقل بالملكة فهـو العقل الهيولانى وقـد استقبل الأفكـار بحيث يستخدمها متى شـاء كالحال فى المعلم حين لا يعلم[١٤] • وأن هـذه الأفكـار الموجـوده فينـا فعـلا فى حاجه الى عنصر يخرجها من القوة الى الفعل ، وهو العقل الفعـال ، ويصفه ابن رشد بأنه غير هيولانى وليس متصلا بالبدن الا بالعرض ، وأنه مفارق ، ويدعم رأيه فى المفارقة بقول أرسـطو « ان وجد للنفس أو لجزء منهـا فعل يخصها أمكن أن تفـارق[١٥] وأنه أشرف من العقل الهيولانى وأنه موجود بالفعل دائمـا وأنه صـورة[١٦] •

٦ ـ توضـيح النظريـة :

(أ) ماسـبق تلخيص لنظرية ابن رشـد فى العقل الانسـانى ، أو لنظريته فى النفس الناطقه فى جانبهـا النظـرى أو ما يسـميه « العقل النظرى » • ولا تخلو نظريته من صعوبات فمثلا يأخذ بتقسيم الاسكندر الثلاثى للعقل النظرى لكن ابن رشـد لا يأخذ بتصـور الاسـكندر للعقلين الهيولانى والفعال ، اذ أن الاسـكندر رأى أن العقل الهيولانى يفنى بفنـاء البدن وأن العقل الفعـال خارج على الانسـان ، بينما رأى ابن رشـد العقلين الهيولانى والفعال مفارقين أزليين لسببين هما أن هـذه القسمة الاسـكندرانية تبدد وحـدة العقل وحرص ابن رشـد على هـذه الوحدة • والسـبب الثـانى أن ابن رشد تصور

---

(١٣) تلخيص كتاب النفس ص ٧٢ • ونلاحظ هنـا أن ابن رشد اخطأ ـ مثلما اخطأ الفارابى من قبل ـ فى فهم المشائية على انهـا مذهب أفلاطون وأرسطو معـا •

(١٤) نفس المرجع ص ٨٧

(١٥) ص ١١

(١٦) ص ٨٨ ـ ٨٩

العقل الفعال ليس خارجا على الذات . أضف الى ذلك أن ابن رشد صاغ نظريته فى العقل على نحو اختلف فيها عن أرسطو والاسكندر اللذين لا يتسع مذهبهما لخلود النفس ، ورأى هو الدفاع عن خلود النفس ليوفق بين أرسطو والاسلام . واذن فاستخدام ابن رشد لتقسيم الاسكندر للعقل محتاج الى توضيح . وثانى الصعوبات أن ابن رشد يقول عن العقل النظرى أنه « الهى جدا » ، وهذا تعبير مضلل اذ يوحى بأن ابن رشد يتفق مع الاسكندر فى العقل الفعال هو ظل الاله فى الانسان ، مع أن هذا غير صحيح . وثالث الصعوبات فى فهم نظرية ابن رشد فى العقل أنه لايستخدم فقط تعبير العقل الفعال بمعنى مختلف عن أرسطو والاسكندر ، بل يقرن هذا التعبير بعبارات الاتصال والاتحاد أى اتصالنا بالعقل الفعال ، مما يوحى بأن ابن رشد يتفق مع الفارابى وابن سينا فى نظريتهما فى العقول العشرة وما يلزم عنها من اتجاه اشراقى ، مع أن ابن رشد رفض هذه النظرية لغرابتها عن الفلسفة المشائية .

(ب) قد نفهم ابن رشد فهما صحيحا اذا بدأنا بأحد أهدافه الرئيسية من نظريته فى العقل ، وهو دفاعه عن العقل النظرى مفارقا للبدن لكى يفسح مجالا لخلود النفس بعد فناء البدن ، ولذلك يسأل فى بداية كتابه « تلخيص كتاب النفس » عما اذا كان يمكن للنفس الانسانية أن تفارق البدن أم لا([17]) . وهو يقصد بالنفس هنا النفس الناطقة فقط دون النباتية والحساسة([18]) . ويقصد بالمفارقة هنا أن يسأل عما اذا كانت النفس أزلية أم حادثة فاسدة([19]) . ويدعم رأيه فى مفارقة النفس للبدن بقوله انه على الرغم من أن النفس مرتبطة بالبدن فليس ارتباطها ذاك ارتباط الصورة بالمادة لأن هذا الارتباط ليس من جوهرها بل كارتباط المحرك الأول بالكون المتحرك([20]) . كما يستشهد بقول لأرسطو هو « ان وجد للنفس أو لجزء منها فعل يخصها أمكن أن تفارق . ونلاحظ هنا أن ابن رشد يكاد يرفض التعريف الأرسطى للنفس بأنه صور البدن .

---

(١٧) ص ٨

(١٨) ص ١١

(١٩) ص ٦٦

(٢٠) ص ٩

(جـ) لننظر الآن فى دفاع ابن رشد عن مفارقة النفس للبدن . المقصود بالنفس هنا — كما قلنا — النفس الناطقة أو العقل فقط دون النفس النباتية والحساسة . والعقل يصنفه الى عقل هيولانى وعقل بالملكة وعقل فعال . وينبه ابن رشد الى أن العقل وحدة لا تنقسم وأن التصنيف الثلاثى لا يعنى أكثر من بيان وجوه أو وظائف مختلفة لذلك العقل الواحد . ينبه أيضا الى أن هذه الوظائف ليس بها جزء بالقوة وجزء بالفعل وانما يقول انها جميعا موجودة بالفعل وفى ذلك يقول : « هل المعقولات النظرية دائما بالفعل أم توجد أولا بالقوة ثم ثانيا بالفعل وهذا قول بين السقوط بنفسه(٢١) . ومعنى هذا أن أول اختلاف بين ابن رشد والاسكندر هو أن العقل الهيولانى ليس مجرد استعداد لتلقى الأفكار وانما من حيث هو استعداد لابد أن يوجد فى موضوع ، والموضوع هنا ليس الجسم وانما هو نفس(٢٢) . وهنا يتفق وثامسطيوس . وأما العقل الفعال فيصفه ابن رشد بعدة أوصاف مثل أنه غير هيولانى وأنه أشرف من الهيولانى وأنه موجود بالفعل وأنه أزلى ، وأنه يعقل ذاته أو يدرك ذاته . فانظر الى هذا السر الالهى والتكليف الربانى ما أعجبه ! » وقد يساعدنا هذا النص على فهم قوله أن العقل الهى جدا . ولا تعنى « الالهية » هنا أن العقل الفعال خارج على الانسان وانما تعنى قدرة خاصة للعقل الفعال على الوعى بالذات ، بالاضافة الى ادراك الكليات بالتجريد من الحس والخيال وادراك الكليات المجردة الخالصة من أى مصدر تجريبى .

(د) ولا تخلو نظرية ابن رشد فى العقل من ثغرات . يتحدث عن جوهرية النفس دون توضيح لمعنى الجوهر . قد يقصد أنها ليست عرضا لجسم وانما وجود متميز وبالتالى من طبيعة غير مادية . واضح أن هذا التصور للنفس تصور أفلاطونى . نجد ثانيا تناقضا بين قوله ان العقل الهيولانى استعداد لتلقى أفكار من العقل بالملكة وقوله ان العقل ليس به شىء بالقوة . نجد أخيرا أن ابن رشد وان رأى العقل الفعال جزءا من الانسان وليس خارجا عنه فانه لم يفهمه عقلا فرديا لكل انسان وانما النوع الانسانى كله . واذن لم ينجح فى محاولته الدفاع عن عقيدة الاسلام فى خلود النفس .

(٢١) ص ٧٢ (٢٢) ص ٨٦

٧ ـ نقد التراث اليونانى حول الثنائية :

(أ) ننتقل الآن الى بعض النظريات النقديه التى قدمها بعض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين المهتمين بطبيعة النفس والعقل ، ولاتتعلق هذه النظريات النقدية بنقد ابن رشد بالذات ، وانما تتعلق بنقد التراث اليونانى كله ، خاصة نظريات أفلاطون وأرسطو فى النفس والعقل ، ومن ورائهما نظريات الأفلاطونيين والمشائين من الاسلاميين • وسوف نركز اهتمامنا حول ما يقوله المحدثون والمعاصرون عن جوهرية النفس وخلودها عند القدماء • لكن نقدم أولا كلمة عن افتراض الثنائية ـ ثنائية النفس والبدن • وهنا نلاحظ أنه على الرغم من أن ابن رشد أرسطى فى مذهبه فان به جانبا أفلاطونيا، ويتمثل ذلك بوضوح فى تعريف ابن رشد للنفس بأنها جوهر روحى قائم بذاته أو أنها ذات روحية مستقلة تستخدم النفس كآلة لها • ويحسن هنا أن نشير الى نظرية أفلاطون فى النفس • النفس متميزة من الجسم بطبيعتها اللامادية وهى مصدر حياة الانسان وحركاته وأن وجودها سابق على وجود النفس فقد كانت تحيا فى عالم آخر قبل هبوطها فى البدن • وحين يموت الانسان تصعد النفس الى عالمها الأول الذى تتوق اليه • والنفس ـ لا الجسم ـ هى الانسان على حقيقته ، أما الجسم فليس الا آلة تستخدم عينيه وجسمه كله ، ومن يستخدم شيئا يختلف عن الشيء الذى يستخدمه واذن فليس الانسان مجرد جسم وانما به أيضا نفس • نلاحظ أن الثنائية عند أفلاطون جذورها فى الأديان والأساطير فى حضارات الشرق الادنى القديم ثم فى التعاليم الأورفية • ولقد أثرت تلك الثنائية الأفلاطونية فى كثير من أقطاب الفكر الاسلامى مثل معمر بن عباد السلمى من المعتزلة وامام الحرمين من الأشاعرة وابن سينا والغزالى من الفلاسفة ، وأقطاب الفكر المسيحى فى العصور الوسطى مثل أوغسطين وجيوم دوفرنى • وعلى الرغم من أن ديكارت لقب بحق بأبى الفلسفة بسبب ما اتبع من طريق الشك ، ومنهجه الفلسفى الجديد ، وتناوله مشكلات الفلسفة على نحو جديد ، فانه كان عميد الثنائية فى العصر الحديث • فقد ميز ديكارت بين النفس والبدن تميزا أساسيا على أساس أن الخاصة الأساسية للجسم ـ وللمادة بوجه عام ـ هى الامتداد المكانى بينما الخاصة الأساسية للنفس هى الفكر أو الشعور أو كل مايدخل تحت الحالات النفسية والظواهر العقلية من احساس

وادراك وتذكر وتخيل وارادة واختيار وشك واعتقاد ونحو ذلك ، وبالتالى للنفس طبيعة لامادية • ويقول ديكارت فى ذلك : « لدى — من جهة — فكرة واضحة مميزة عن نفسى وهى أنى كائن واع شاعر ليس ممتدا ، ولدى من جهة أخرى فكرة مميزة عن الجسم وهى أنه موجود ممتد فى مكان ولا شعور له • ولذلك فمن المؤكد أنى فى الحقيقة مميز من جسمى ، ويمكننى أن أوجد بدونه »(٢٣) • وفى نفس المعنى يقول هيوم الذى اختلف عن ديكارت اختلافا أساسيا لكنه ظل ثنائيا : « لا معنى لقولنا ان لدى رغبة طولها مترا وعرضها نصف متر ، ولا يمكنك أن تقول عن فكرة ما ان لها شكلا مربعا أو مستديرا أو مثلثا •••»(٢٤) • خلاصة هذه الثنائية الأفلاطونية الديكارتية تقرير — أو افتراض — الطبيعة اللامادية للنفس ، على أساس المقابلة بين الفكر والامتداد ، وأن الحياة النفسية والفكرية لا تفسرها قوانين الفيزياء والكيمياء وعلم وظائف الأعضاء وحدها •

(ب) وعلى الرغم من تأثير الثنائية الديكارتية فى كثير من الفلاسفة فقد اكتشف بعضهم أوجه النقص فى هذه الثنائية ، أهمها كيفية تفسير العلاقة بين النفس والبدن • فقد فشل ديكارت فى الدفاع عن لامادية النفس حين جعل لها مركزا فى الدماغ — فى الغدة الصنوبرية • فراح بعض الفلاسفة يصوغون نظريات أخرى لتفسير تلك العلاقة مثل نظرية الموازاة التى افترضت أن بين الحالات النفسية والحالات الفسيولوجية فى الجسم مصاحبة أو تلازما فى الحدوث (مثل مالبرانش وليبنتز) ، أو نظرية الظاهرة الثانوية Epiphenomenalism التى تقول ان الانسان جسم ونفس وأن الجسم هو الأصل وأن العقل فرع تابع له ، أو أنه يصدر عن الجسم كما يتصاعد الدخان من آلة بخارية أو كما تفرز المرارة الصفراء (توماس هكسلى) أو نظرية الانبثاق Emergent theory التى تقول ان العقل صادر عن الجسم لكن حين صدر كذلك اكتسب خواص غير مادية مثلما نتحدث عن الاحساس باللذة أو الألم أو عن الانفعالات والعواطف فهذه حالات لا تفسر تفسيرا تاما بقوانين علم وظائف الأعضاء وحدها (صمويل الكسندر) ومن الواضح أن هذه المحاولات لتفسير العلاقة بين النفس والبدن هى الأخرى عرضة للنقد وبها

---

(٢٣) ديكارت : التاملات فى الفلسفة الأولى ، التامل السادس .
(٢٤) هيوم : مقال فى الطبيعة الانسانية ص ٢٣٤

أوجه النقص • ولقد توصل بعض الفلاسفة المعاصرين — من النظر فى تلك المحاولات السابقة — الى أن مشكلة الثنائية كما وضعها أفلاطون وديكارت لا تقبل الحل ، وأن لامادية النفس لها دعاة ولها خصوم•

٨ — نقد جوهرية النفس :

(أ) ازاء المحاولات السابقة التى تضمنت أوجه النقص فى الثنائية كما صاغها ديكارت ، تحول المفكرون المعاصرون الى القول بواحدية الانسان وانه ليس الا جسما ، وقدمت نظريات من جانب الفلاسفة وعلماء النفس للدفاع عن هذه الواحدية المادية ، مثل السلوكية السيكولوجية التى رأت أن كل معنى احياه الشعورية أنها تبدو فى سلوك ظاهر فى البيئة أو فى تغيرات فسيولوجية فى الجهاز العصبى ، ومثل النظرية الذاتية التى تسوى بين العقل والدماغ وأن الحالات النفسية والعقلية ليست الا تغيرات فسيولوجية فى الجهاز العصبى المركزى أو فى الدماغ فقط • ولن نتوسع فى شرح هذه النظريات ومناقشتها فى بحث عن ابن رشد • ننتقل الى مناقشة تصور جوهرية النفس عند أفلاطون وديكارت وأتباعهما ، وما يقدم الى هؤلاء من نقد يسرى على ابن رشد • ما يريد فلاسفة جوهرية النفس اثباته هو أن الحالات النفسية محتاجة الى شيء يقومها فلا معنى للتفكير من غير كائن مفكر ، ولا تذكر دون انسان يتذكر وهكذا ، وهذا الذى تسند اليه تلك الحالات هو الجوهر ، وأن الجوهر هو بمثابة علة تصدر عنها تلك الحالات العقلية • ويحسن قبل مناقشة هذا التصور لجوهرية النفس أن نوضح معنى كلمة « جوهر » كمصطلح فلسفى • ويلزم التنويه أولا بأنه على الرغم من أن أرسطو رفض جوهرية النفس بالمعنى الأفلاطونى أو الرشدى فانه يعتبر أول من قدم فى وضوح وتفصيل تعريفات الكلمة وأهمية تصور الجوهر • يمكن الاشارة الى أربعة معان للجوهر :

(١) الجوهر هو الموضوع الحقيقى للحمل أو أنه الحد الذى يكون دائما موضوعا فى قضية ولا يمكن أن يكون محمولا • ووجد أرسطو تطبيق هذا التعريف على أى شيء فردى أو جزئى فيمكننا أن نسمى أى انسان أو حيوان أو شجرة أو منضدة أنها جوهر ، تسند اليه صفات ، لكنه هو ذاته ليس صفة لأى شيء آخر • وجعل ديكارت الله جوهرا والنفوس الانسانية جواهر والمادة ككل

جوهرا ، لكن سبينوزا مثلا رأى أن« الله أو الطبيعة » هو ما ينطبق عليه فقط هذا المعنى للجوهر •

(ب) الجوهر هو الماهية أو الصفة الأساسية التى تعطى للشىء الجزئى وجوده وحقيقته • ووجد أرسطو تطبيقا لهذا المعنى فى الأجناس والأنواع كالحيوانية والتفكير فى الانسان ،ووجد ديكارت تطبيقا لهذا المعنى للجوهر على الفكر بالنسبة للنفس الانسانية والامتداد بالنسبة للمادة •

(ج) الجوهر هو ما لا يحتاج فى وجوده الى أى شىء آخر غير ذاته ، أو ما يكون وجوده مستقلا استقلالا مطلقا عن كل ما عداه • يذكر أرسطو هذا المعنى ويسنده الى الله ، لكنه لا يعلق عليه أهمية كبرى ، ويطبقه ديكارت وسبينوزا على الله أيضا •

(د) الجوهر هو ما يبقى هو هو بينما يقبل الصفات المختلفة ، أو هو الموضوع الثابت لتبدل الصفات عليه ، كأى انسان أو أى شىء مادى ، يظل هو هو بينما قد تتغير صفاته • بعد هذه المقدمة عن الجوهر يمكننا القول ان ابن رشد فهم جوهرية النفس على أن النفس شىء أو كيان روحى لا مادى داخل الانسان ويمكن تصور أن يوجد مستقلا دون الجسم •

(ب) ولقد هاجم بعض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين جوهرية النفس ، وعلى رأسهم دافيد هيوم ، كما أن هجومه كان نقطة بدء لسلسلة متلاحقة من مواقف معاصره تدعم موقفه • كان هيوم فيلسوفا ثنائيا يرى أن النفس أو العقل (وكلا الكلمتين مترادفتان فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة)متميز فى طبيعته عن الجسم • حقيقة واقعة أن الانسان ظواهر نفسية وحوادث عقلية ، وأنه لا يمكن تفسير هذه الحالات والحوادث تفسيرا تاما بقوانين الفيزياء وعلم وظائف الأعضاء وحدها • لكن هذه الحالات والحوادث ليست فى حاجة الى جوهر ، بل لا وجود لجوهر عقلى متميز من تلك الحالات ، وأن ليس العقل الا كلمة تدل على الظواهر والحالات النفسية والحوادث العقلية من احساس بألم أو لذة أو ادراك حسى لأشياء فى العالم الخارجى أو تذكر أو تخيل أو انفعال أو عاطفة ، لكنى لست على وعى مباشر أو غير مباشر ، وليست

لدى فكرة واضحة عن أى شىء وراء تلك الحالات تسمى جوهرا • وقد نظر هيوم فى معانى الجوهر عند الفلاسفة فوقف عند تعريف الجوهر بأنه ما يمكن أن يوجد بذاته مستقلا مطلقا عما عداه وليس محتاجا لأى شىء آخر لكى يوجد • واذا كان لهذا التعريف من تطبيق على عالمنا الطبيعى فانه يمكن اعتبار كل حالة نفسية أو حادثة عقلية جوهرا ، لأن أى شىء يمكننا تصوره بوضوح قد يوجد فى الواقع ، وكل ما قد يوجد انما يختلف عن أى شىء آخر ومتميز منه • وحين يقال ان كل حالة نفسية محتاجة الى جوهر تقوم فيه ، فان هيوم يقول ان هذه الحالات ليست حالات لجوهر وانما هى ذاتها جواهر تحمل عليها صفات ، مثل قيامها فى زمن أو أن لها ديمومة أو انها واضحة أو غامضة ، سريعة أو بطيئة ونحو ذلك •

(جـ) ومن هذا المنطلق اتخذ الفلاسفة المعاصرون بالاجمال موقفا من جوهرية النفس، يقررون فيه عدة أشياء منها ما يلى :

(أ) فى تصور جوهرية النفس الانسانية غموض كثيف ، لأنك لا تستطيع أن أن تصف هذا الجوهر أو تحدده سوى أن تقول انه ما تصدر عنه الحالات النفسية والحوادث العقلية ، أو أن تنتمى اليه هذه الحالات • ولا يوضح هذا الوصف شيئا •

(ب) القائلون بجوهرية النفس قائلون بلا ماديتها وأنها هى حقيقة الانسان وماهيته • والمفروض ان هذه النفس الفردية تختلف من شخص لآخر وتميز شخصا عن آخر • فاذا سألنا عن المعيار الذى نستطيع به أن نميز نفسا من نفس لا نجد • لو كان الانسان جسما فقط لأمكننا تمييز انسان من آخر بادراك الاختلاف المحسوس بين جسمين ، لكن الجسم الانسانى عند القائلين بجوهرية النفس ليس دالا على النفس ولو كان معيار التمييز بين شخص وآخر هو ما يصدر عن كل منهم فى سلوك ، ولكل فرد نموذجه فى السلوك ، لأمكن تمييز الناس بعضهم من بعض ، لكن القائلين بجوهرية النفس لا يجعلون السلوك معيارا اساسيا لتمييز الحالات النفسية ، لأنهم يرون ان للانسان حالاته وخبراته الخاصة حتى لو لم يصدر عنها سلوك • لهذه الأسباب عزف الفلاسفة المعاصرون عن التحمس لجوهرية النفس •

واكتفوا بتقرير الواقعة الأساسية وهي أن الانسان متميز من المادة بالحياة ، ومتميز عن الحيوان الحي بالعقل والوعي والنطق ، وأن به حالات نفسية وعقلية تفوق في درجتها أو نوعها حالات الحيوان.

٩ ـ خاتمة :

توصلنا الآن الى رفض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين لجوهرية النفس ابتغاء الوضوح ، والى أن لا مادية الحالات الشعورية تدعمها حجج كما توجد حجج أخرى تطعن في هذه اللامادية ، كما توصلنا أيضا الى أنه افتراض الثنائية تكتنفه صعوبات عاتية ، خاصة فيما يختص بتفسير العلاقة بين النفس والبدن ، أو بين الحالات الشعورية والحالات الجسمية . ولقد حفزت هذه المواقف ببعض الفلاسفة المعاصرين (وعلى رأسهم ستروصن) الى صياغة مشكلة وجود النفس الانسانية وطبيعتها على نحو مختلف نوجزها فيما يلي . اذا بدأت في دراستك لطبيعة الانسان ببحث في تصور النفس متميزة من الجسم في طبيعتها ، وأنها هي ماهية الانسان فلن تجد حلا لمشكلات الثنائية وجوهرية النفس وكيفية اتصالها بالجسم. نحسن صنعا اذا بدأنا البحث بتصور «الشخص» أي الانسان الفرد في الواقع التجريبي على أنه تصور أولي بسيط لا ينحل الى نفس وبدن ، بل ان تصوري النفس والبدن تصوران تابعان لتصور الشخص مشتقان منه . نعم . الانسان كيان واحد وحدة مطلقة في عالم الواقع لا يمكنك فصل نفسه من جسمه فصلا تجريبيا . لكن لا يمكنك فصل النفس عن الجسم حتى من حيث التصور . تصور الشخص تصور كائن واحد تعتمد عليه حالات نفسية كما تعتمد عليه أعضاء بدنية . للشخص أو للانسان جانبان هما كوجهي العملة لا يمكن فصلهما : وجه حياته الشعورية ووجه حياته الفيزيائية والكيميائية والعضوية . ولا تسل كيف ارتبطت الحالات النفسية والعقلية بالجسم في الانسان فذلك واقع الانسان أو واقع الخبرة الممكنة ، والا تكون بدأت من جديد بتصور النفس أو الجسم ، ونحن نريد أن نبدأ بالانسان الفرد أولا . الانسان كائن مادي لكنه كائن مادي فريد لا تخضع حالاته النفسية لقوانين العلوم التجريبية وانما به جانب آخر غير المادة الجامدة هو وعيه بذاته ونبض الحياة وخصوصية حياته النفسية وقدرته على الاستبطان . وفي هذا المعنى يقول رايل أحد الفلاسفة المعاصرين « ان الانسان ليس آلة ، وليس روحا ، وليس بدنا يركبه عقل ، ولكنه انسان ، وذلك تحصيل حاصل جدير بأن تتذكره أحيانا »[٢٥] . بل نجد جذور هذه النظرية عند أرسطو . كان

(٢٥) انظر : G. Ryle, The Concept of Mind

وأيضا : Starawson, Individuals

يتحدث عن النفس والنفوس والجسم وكان يرفض جوهرية النفس لكنه فى الأساس كان يتحدث عن الانسان الفرد ، وفى ذلك يقول فى كتابه « فى النفس » : « يحسن تجنب القول ان النفس تتعلم أو تفكر بل قل ان الانسان يفعل ذلك بفضل ما به من نفس (٤٠٣ ب ١٣ - ١٥) • وهذه قراءة جديدة لأرسطو غير مجرد الاعتماد على قوله ان النفس « صورة لجسم طبيعى آلى » • وقد اكتشفنا فى غضون هذا البحث أن ابن رشد يكاد يرفض تعريف النفس بأنها صورة لجسم طبيعى آلى ، لكنه لم يتوصل الى تصور أرسطو للانسان الفرد على أنه تصور أولى يسبق تصورى النفس والجسم ، نتيجة للبيئة التى عاصرها ابن رشد من شروح الاسكندر وتامسطيوس ونظرية الفارابى وابن سينا الاشراقية • أما عن لامادية النفس فقد تبين لنا ان لها حججا تسندها كما قامت حجج تدحضها فى العصر الحديث • وأما عن خلود النفس فرأى المحدثون أنه معلق على لامادية النفس فان كانت النفس لامادية فقد يكون هذا أساسا لخلودها ، لكن لامادية النفس هى الآن أمر خلافى ، ولازال موضوع مناقشة الفكر المعاصر •



هل أحكام الفلسفة ((برهانية))

دراسة لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة

للدكتور أحمد محمود صبحي

استاذ الفلسفة بآداب الاسكندرية



هل أحكام الفلسفة ((برهانية)) ؟

دراسة نقدية لرأى لابن رشد فى ضوء
منطق أرسطو وتقييمية لقضية التوفيق
بين الدين والفلسفة

يستهل ابن رشد كتابه فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال بالاشارة الى أن الشرع قد أوجب النظر العقلى فى الموجودات وان سبيل النظر هو القياس العقلى ، وأن أتم أنواع النظر هو البرهان .

ان من أراد أن يعرف الله وسائر الموجودات بالبرهان فعليه أن يتقدم فيعلم أنواع البراهين وشروطها ، وبماذا يخالف القياس البرهانى أقيسة الجدل والخطابة والأغاليط ، ذلك أن معرفة هذه الأنواع من الأقيسة انما تنزل من النظر منزلة الآلات من العمل .

واذا كانت معرفة الله واجبة ، وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ، فان معرفة القياس العقلى واجبة .

وانه يجب أن نستعين على ما نحن فى سبيله بما قاله غيرنا من المتقدمين سواء أكان ذلك الغير مشاركا لنا أم غير مشارك فى ملتنا ، ذلك أن القدماء قد فحصوا فى أمر المقاييس العقلية أتم فحص ، ومن ثم فانه ينبغى أن تنظر فيما قالوه .

ولما كانت طباع الناس متفاضلة ، فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية ، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية ، فقد دعت الشريعة الناس الى معرفة الله من هذه الطرق الثلاث ، ومن ثم فان طرق التصديق الموجودة لنا ثلاث : برهانية وجدلية وخطابية .

ان الناس على ثلاثة أصناف : صنف ليس من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب ، وصنف هو من أهل التأويل الجدلى ، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع أو بالطبع والعادة ، وصنف هو من أهل التأويل اليقينى وهؤلاء البرهانيون بالطبع والصناعة من أهل الحكمة .

ولا حرج فى التأويل أى اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بلسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبهه أو سببه أو لاحقه

أو مقارنه أو غير ذلك مما هو معروف في أصناف الكلام المجـازى ، غـير أن التأويل لا يدرك الا بالبرهـان ، ولا يدركه الا أهـل التأويل اليقيني من الحكماء أو الفلاسـفة الذين وصفهم الله بالراسخين في العلم في قوله تعالى : « وما يعلم تأويله الا الله والراسـخون في العلم ... » (آل عمران : ٧) ، وأن تأويلهم الصحيح هي الأمانة التي حملها الانسـان في قوله تعـالى : « انا عرضنا الأمانة .... وحملها الانسـان » (الأحزاب : ٧٢) نخلص من ذلك الى ما يأتي :

١ ـ ان البرهان هـو وحـده الفردى الى اليقين لا بصـدد الحقيقة الفلسـفية فحسب بل والدينيـة .

٢ ـ ان الفلاسـفة هم وحدهم السالكون سـبيل البرهان ، ومن ثم فانهم المقصـودون بالراسـخين في العلم والذين لهم حق تأويل المتشـابه من الآيات .

بصرف النظر عما أثاره ابن رشـد من قضـايا دينية فانه من منظـور فلسـفي بحت نتسـاءل هل قضـايا الفلسـفة برهانيـة وفقـا للمفهوم الأرسطي للبرهان ؟ ومن ثم فهل جاءت فلسـفة أرسطو أو ابن رشـد أو غيرهما تطبيقـا للنظرية الأرسطية في البرهان ؟

لامكان الاجابة على ذلك نلتزم بالخطـوات الآتية :

١ ـ محاولة تحرى خصـائص البرهان ، بالمفهوم الأرسطي مسـتندين في ذلك الى شرح ابن رشـد نفسـه والى تلخيصه لكتاب البرهان ، **وان حق لنـا أن نستبق القول فان الرياضيات** هي النموذج الذى استقى منه أرسطو نظريته في البرهان .

٢ ـ بيان أن الفلسـفة بطبيعتها تنأى عن المفهوم الأرسـطي للبرهان ، وأن النسـق الغائي المميز لفلسـفة أرسطو لم يستند الى القيـاس ـ بنهج البرهان ـ وانما الى التمثيل ، وأن فلسـفة أرسطو كانت ـ كغيرها من الفلسفات ـ جدلية .

٣ ـ وفلسفة ابن رشـد بدورها جدلية ، ولا تتعلق اطلاقا بنظريته في التأويل أو بتوفيقه بين الفلسفة والدين بالمفهوم الأرسطي للبرهان .

٤ ـ ولكن بصرف النظر عن مدى الصحة في رأى ابن رشـد ، أليس صرف « البرهان » عن حقائق الدين مفضيا الى ارتفاع من منظـور فلسفي بحت ؟ الواقع لا مفر من أحـد بديلين :

<u>الأول</u> : رفض منطق أرسطو بعامة ونظريته في البرهان بخاصة وهذا هو موقف ابن تيمية .

الثانى : الفصل بين الدين والفلسفة والتسليم بأن الحقيقة الدينية موضوع ايمان ، لامن منظور من أسماهم ابن رشد بالخطابيين وانما من منظور بعض الفلاسفة والمتكلمين .

لماذا اتخذ أرسطو من الرياضيات نموذجا استقى منه نظريته فى « البرهان » ؟

١ – من المعلوم أن أرسطو يعد القياس أكمل أنواع الاستدلال ، وأن أتمها هو الشكل الأول ، لأنه الشكل المستعمل فى الرياضيات اذ يقول : وأول الأشكال وأحقها أن يكون شكل البرهان هو الشكل الأول ، فان العلوم التعليمية انما تستعمل هذا الشكل .

٢ – وقلما يعرض الغلط فى التعاليم لأن المقدمات فيها اما بينة بذاتها من غير توسط ، واما مقدمات هى نتائج عن مقدمات بينة بغير متوسط .

٣ – ولا يعرض الغلط للقياس المستخدم فى الرياضيات لان الحد الأوسط فيها لما كان عددا أو رمزا – فانه هو هو فى المقدمتين لا مجال فيها لخطأ راجع الى الاشتراك اللفظى .

٤ – والبراهين فى الرياضيات مطلقة لأنها براهين وجود وأسباب معا ، وهذه أدق أنواع البرهان وأكملها ، واما انها براهين وجود فلأن هذا البرهان هو الذى يفيدنا علما بالشىء على ما هو عليه فى الوجود ، وعلى ماذا يدل اسمه كأن نعلم على ماذا يدل اسم المثلث المتساوى الأضلاع أو أن زوايا المثلث مساوية لقائمتين ، وأما أن الرياضيات تفيدنا علما بالسبب فلأن أولياتها علل لنظرياتها أو أن مقدمات البرهان فيها علل لنتائجه ، ومن رام أن يعلم شيئا علما محققا فانما يعلمه بعلته[٤] .

---

(١) ابن رشد تحقيق عبد الرحمن بدوى : تلخيص البرهان ص ٨٢ ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٤ ، ويرد النص نفسه فى شرح البرهان : واولى الأشكال بأن يعلم لها الشىء وأحقها هو الشكل الأول ، أما أولا فممن قيل أن العلوم التعاليمية انما تبرهن على مطالبها بهذا الشكل بمنزلة علم العدد وعلم الهندسة وعلم المناظر ... نفس المجلد ص ٢٧٣ ، ويشرح ابن رشد النص بقوله : ان أكثر براهين التعاليم انما تكون بالشكل الأول ، واذا كانت التعاليم هى أحق العلوم بالبرهان ، فالشكل الذى هو فيها أكثر هو احق الاشكال بالبرهان ص ٣٧٤

(٢) المرجع السابق ص ٧٧ ، ٧٨

(٣) المرجع السابق ص ٧٦ ، ولأن الأمور التى تنظر فيها التعاليم هى عند الذهن كمال الأشياء المشار اليها عند الحس ص ٧٧

(٤) المرجع السابق ص ١٨٣ ، ٢٧٥

٥ – ان المثل الكامل للمعرفة البرهانية قائم في الرياضيات ، لأنهـا تقوم عـلى مبـادىء بينـة بذاتهـا ، أما القيـاس – وان كان أكمل أنـواع الاستدلال – فنه لا يفيد العلم اليقيني الا اذا كانت مقدماته صادقة ، ولا يضمن القياس صدق المقدمات ، وانما يضمن فقط صحة الانتقال من المقـدمات الى النتائج(٥) •

٦ – ومن أسباب دقة الرياضيات ويقين نتائجها أن المحمول في قضاياها ينطوي على صفات ذاتية ضرورية ، يقال صفة ذاتية فيما يكون المحمول مأخوذا من حـد الموضوع ، ومن ثم فانه يحـمل عليه « بالذات » لا بالعرض بمنزلة الخط في حد المثلث أو النقطة في حد الخط فان هذين ذاتيـان للمثلث والخط* ، وتعني الصفة الضرورية ما كان وجودها لموضوعها عن اضطرار • كذلك قسمة الموضوع تكون حاصرة لأطراف المحمول كالقول بأن الخط اما مستقيم أو منحن أو أن العدد امـا زوج أو فرد(٦) •

٧ – ولا عـلم الا بالكلي والرياضيات عـلم بالكلي :

ذلك انه لا يقوم برهان عـلى الشيء الجزئي الذي يفسد ولا يعود ، والأشـياء الجزئية التي تحدث مرة بعد أخرى بمنزلة الكسوفات لا يقوم البرهان عليها من حيث هي جزئية ، وانما يقوم على الطبيعة المشتركة الكلية لجميع الكسوفات لا لهذا الكسوف الجزئي(٧) •

ولا يقال ان معرفة أن زوايا المثلث مساوية لقائمتين قد عرفت بالحس أولا ، لأنه كان معلوما بالقوة على نحو كلي ، ذلك أن الذي يعلم الكلي فعنده علم بالجزئي من قبل الكلي بالقوة القريبة ، وأما الذي يعلم الجزئي فقط فليس عنده عـلم بالكلي لا بالقوة القريبة ولا البعيدة(٨) •

وفي البرهان الهندسي انما يبرهن المهندس على الخط المفعول الذي في ذهنه لا الخط الذي يتمثل به ، وانما يتخذ الخط المحسوس مثـالا له أو بدلا منه ، فالذي علم من مثلث جزئي أن زواياه مساوية لقائمتين لم يعلم ذلك للمثلث بما هو مثلث ، بينما الذي علمه على نحو كلي فقـد علم الشيء بما هو(٩) •

فلا تحصل المعرفة العلمية بالحواس ، فالاحساس ليس هو العلم ، اننا ندرك الجـزئي بالحس ، والادراك الحسي مقصور على حـدود الزمان والمكان بينما العلم صادق دائما •

---

(٥) المرجع السابق : مقدمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ص ١٥
(٦) المرجع السابق ص ٢٢٦ – ومن ثم فان أحكام الرياضيات تحليلية •
(٧) المرجع السابق ص ٦٦ (٨) المرجع السابق ص ١٠٤
(٩) المرجع السابق ص ٧٣

واذا كانت مقدمات البراهين ذاتية ضرورية فهى محمولة على الكلى ، لأن كل ذاتى ضرورى فهو كلى .

والمقدمات الكلية فى قياس الشكل الأول الأشيع استخداما فى الرياضيات تفضى الى نتائج كليـة ، ومن ثم فانهـا – أى الرياضيـات – يقينية لأنها تفيدنا علما بالكلى[10] .

٨ – والعلم الذى يكون موضوعه أشـد تبريا من المادة أوثق من غيره[11] .

وأصحاب علم التعاليم انما يبحثون عن الأشياء من حيث هى مجردة عن الهيولى[12] ، ذلك أن المادة سبب لما يعرض من غلط فى العلوم ، ولذلك كان علم العدد أوثق براهين من علم الألحان[13] .

ولكن كيف استخلص أرسطو من الرياضيات نظريته فى « البرهان » ؟ وهل يمكن لهذا النموذج أن ينطبق على الفلسفة حتى يمكن القول ان أحكامها برهانية ؟

يمكن القول ان نظرية البرهان لدى أرسطو تتشكل من ركنين :

الركن الأول : مبادىء البرهان أو أولياته .

الركن الثانى : أصول البرهان أو كيف يتألف .

مبادىء البرهان :

يستهل أرسطو المقالة الأولى من نظرية البرهان بقوله : كل تعليم وتعلم ذهنى انما يكون من معرفة متقدمة الوجود ... ذلك أن العلوم التعاليمية وما اشبهها من الأمور النظرية اذا تصفح أمرها ظهر أن العلم الحاصل منها عن التعلم انما يكون من معرفة متقدمة للمتعلم .

---

(١٠) النص : « ومن البين الظاهر أن نتيجة البرهان هى كلية ، والسبب فى ذلك أن مقدمات البرهان كلية ، واذا كانت نتيجة البرهان كلية ذاتية ، فلا سبيل الى أن يقوم للأشياء الفاسدة برهان ، ولا يقدم العلم بهـا على التحقيق » ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ .

(١١) المرجع السابق ص ١٠٨

(١٢) المرجع السابق ص ٨١

(١٣) المرجع السابق ص ١٠٩

(١٤) ابن رشد تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى : تلخيص كتاب البرهان ، ص ٤٥ ، شرح كتاب البرهان ص ١٦٠

هذه القضايا الأولية أو المبادىء المتقدمة على البرهان هى :

(ا) الحدود أو التعريفات : بها يتحدد « ما هو » الشىء •

(ب) البديهيات أو المبادىء المشتركة وهى اما عامة مشتركة بين أكثر من علم كالبديهية (إذا نقص من الأشياء المتساوية متساوية بقيت الباقية متساوية) ، فانها تصدق على الأعظام (الأجسام) والأعداد والزمان(١٥) ، واما خاصة بعلم معين مثل : (الخط المستقيم هو الموضوع على سمت (النقط المتقابلة) • هذه البديهيات معروفة بالطبع واجب قبولها(*) •

(ج) أصول موضوعة وهذه يتسلمها المتعلم من المعلم على أنها من قبل المعلم وليس عنده علم بخلافها •

(د) المصادرات أو المسلمات : وهذه يتسلمها المتعلم من المعلم ولكن عنده علم بخلافها(١٦) •

وينبغى أن تكون معرفتنا بهذه المقدمات أوثق من معرفتنا بالنتيجة اللازمة عنها فان كنا نصدق بالنتيجة فأولى أن نصدق بالمقدمات التى لزمت النتيجة عنها ، تماما كما اننا اذا كنا نحب معلما لأنه يعلم ابنا لنا ، فما ذاك الا لأن محبتنا لابننا أكثر من محبتنا للمعلم •

ولا يكفى أن تكون معرفتنا بالمقدمات أوثق أو أن يكون تصديقنا لها أشد من النتيجة ، وانما ينبغى ألا نصدق بشىء مما يقابل هذه المقدمات بالتضاد أو بالتناقض(١٧) •

وينبغى أن تتصف هذه المقدمات بالضرورة ، ومن ثم لابد أن ينطوى المحمول فيها على صفات ذاتية كالاستقامة والانحناء فى الخط أو الزوجية والفردية بالنسبة للعدد(١٨) •

أما المطالب العرضية فانها ليست ضرورية ولا سبيل الى أن يقع العلم بها عن اضطرار(١٩) •

---

(١٥) المرجع السابق ص ١٧ (مقدمة الدكتور بدوى ، ص ٧٢ من المقالة الأولى من تلخيص كتاب البرهان ، والمثال مقتبس من الرياضيات انظر SD Ross Aristotle p. 45

* يدرج أرسطو قوانين الفكر ص المبادىء المشتركة راجع مقدمة د. بدوى ص ١٧ ، تلخيص البرهان ص ٧٤

(١٦) المرجع السابق ص ٧٣

(١٧) المرجع السابق ص ٥١ ، ٥٢

(١٨) المرجع السابق ص ٢٢٠ ى

(١٩) المرجع السابق ص ٦٢ ، ٦٣

وينبغى أن تكون المقدمات متعلقة بالموضوع الذى ينظر فيه ، اذ لا يصح أن تتعدى طبيعة الجنس الموضوع ، ومن ثم كان الخطأ فى محاولة Bryson بريسون تربيع الدائرة اذ لا يصح أن يقال دائرة مساوية لسطح مستقيم الأضلاع لأنه لا مناسبة فى الحقيقة بين الخط المستقيم والخط المستدير([20]) .

وبديهى أن المقدمات سابقة على البرهان ومن ثم لا يقام عليها برهان والا تسلسل الأمر الى ما لا نهاية .

كذلك لا يصح أن تتقدم النتائج على المقدمات ، والا انتهى الأمر الى الدور : أى يعلم صدق النتائج بالمقدمات وصدق المقدمات بالنتائج .

ويجب أن تكون مقدمات البرهان عللا للنتائج ، والعلة أسبق من المعلول ، ذلك ان من رام أن يعلم الشىء علما محققا فانما يعلمه بعلته([21]) .

أصول البرهان :

يلتئم البرهان من شيئين :

١ ـ المقدمات التى تنزل منه بمنزلة المواد .

٢ ـ تأليفه وهذه تنزل منه بمنزلة الصورة .

ويتألف البرهان من قياس ، اذ العلم بأحدهما متعلق بالعلم بالآخر فهما يجريان مجرى شىء واحد ، بحيث يمكن تعريف البرهان بأنه قياس يقينى يفيد علم الشىء على ما هو عليه فى الوجود ، وبالعلة التى هو بها موجود ، فالقياس البرهانى هو الذى من شأنه أن يفيد هذا العلم([22]) .

---

(٢٠) المرجع السابق ص ٦٩ ، ص ٢٩٠ وما بعدها ، بروسن أو بريسون Bryson رياضى يونانى حاول توسيع الدائرة ـ أى رسم مربع على دائرة يساويها على أسس بديهية تقول ان الأشياء التى تكون نسبا أكبر وأصغر من سائر الأشياء تكون مساوية ، فرسم مربعين أحدهما داخل الدائرة والآخر خارجها ، فتكون مساحة الدائرة فى ظنه ـ متوسط مساحتى المربعين . والحقيقة ان الوسط بين مساحتى المنحنيين لا المربعين ، واعتراض أرسطو أنه لا مناسبة بين مساحات كل من الخطوط المستوية كالمربع والخطوط المنحنية أو الدائرية كالدائرة فهما مجالان مختلفان .

(٢١) المرجع السابق ص ٤٩ ، ١٨٥

(٢٢) المرجع السابق ص ١٥٠

لابد فى البرهان اذن من :

١ ـ أن نعلم بأن الشيء موجود ؟ وذلك هو برهان الوجود ، مثلا هل الخلاء موجود ؟ هل ينخسف(*) القمر ؟

٢ ـ أن نعلم علة وجوده ، اذ لا علم الا بالعلة مثلا : ما سبب خسوف القمر ؟

٣ ـ أن يعلم أنها علته وأنه لا يمكن أن يوجد دون تلك العلة وذلك هو البرهان المطلق لهذه الأسئلة متعلقة بمادة البرهان أما صورته القياسية فهى :

١ ـ هل المحمول موجود لذلك الموضوع •

٢ ـ التماس الحد الأوسط الذى هو علة فى كون ذلك المحمول موجودا لذلك الموضوع (ان كان موجبا) أو غير موجود (ان كان سالبا) •

٣ ـ النتيجة التى تثبت العلة للموضوع أو تنفيها(**) •

وبين أن الأمر يتوقف على طلب معرفة الحد الأوسط الذى هو العلة ، ومن ثم فانه فى جميع المطالب يجب أن ننظر فى الحد الأوسط الذى هو علة هذين النظرين : ما هو ؟ ولو هو ؟

وتتقضى طبيعة البرهان من حيث المادة ثلاثة أشياء :

١ ـ أن يكون المحمول موجودا للموضوع بالذات لا بالعرض •

٢ ـ أن تكون حدود البرهان كلها ذاتية وليست عرضية •

٣ ـ أن تكون النتيجة ذاتية •

أما من حيث الصورة فينبغى أن يحمل الحد الأكبر على الأوسط بالذات ، والأوسط على الأصغر بالذات فالنتيجة حمل الأكبر على الأصغر بالذات ، وهكذا فان مطالب البرهان أمور ذاتية •

ومادامت حدود البرهان ذاتية فانه لا يمكن أن يكون للمطلب الواحد الا برهان واحد ، اللهم الا اذا اختلفت العلل المأخوذة حدودا وسطى فتكون تارة عن طريق الصورة وثانية عن طريق الهيولى وثالثة عن طريق العلة ورابعة عن طريق العلة الغائية •

(*) فى النص : ينكسف وكسوف ومعلوم أن الكسوف للشمس والخسوف للقمر •

(**) مثال وقوع الأرض بين الشمس والقمر حادث (اثبات وجود)

والخسوف وقوع الأرض بين الشمس والقمر (اثبات علمه) (أو وقوع القمر فى مخروط ظل الأرض

∴ الخسوف حادث

(٢٣) المراجع السابق ص ١٢٣

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وفى العلة الفاعلة ينبغى أن يكون المعلول لازما عن العلة بالذات لا بالعرض ، أما المعلولات التى لا تتبع عللها الا بالاتفاق فهى علل عارضة، والأمور التى تحدث بالاتفاق ليست موضوعا للبرهان ، وانما يكون موضوع البرهان ما يوجد بالضرورة أو على الأكثر ، والنتيجة اللازمة عن المقدمات الضرورية تكون ضرورية واللازمة عن المقدمات التى على الأكثر تكون على الأكثر(٢٤).

حقيقة انه ليس واجبا فى كل قياس أن يكون من مقدمات ضرورية اذ يمكننا أن نتنج نتيجة صادقة عن مقدمات صادقة غير ضرورية ، اذ ليس كل ما هو منطقى ضروريا ، غير أنه من شرط القياس البرهانى أن تكون مقدماته ونتائجه ضرورية الى جانب كونها صادقة .

والبرهان على المعنى الكلى أفضل منه على المعنى الجزئى ، لأن الكلى هو الأحق باعطاء السبب .

والكلى أكثر ما صدقا من الجزئى ، والبرهان على أشياء تكون فيها المعلومات أكثر أفضل من البرهان على أشياء معلومتها أقل .

ونتيجة البرهان اللازمة عن مقدمات ضرورية تكون كلية أزلية أبدية .

والبرهان الموجب أفضل من السالب ، لأن الموجب متقدم على السالب ، اذ لا يفهم السالب الا بالاضافة الى الموجب .

والموجب يدل على الوجود بينما يدل السالب على العدم ، والوجود أفضل من العدم(٢٥) .

نخلص من نظرية أرسطو فى البرهان الى ما يأتى :

١ — تكاد تكون جميع الأمثلة سواء المتعلقة بالمبادىء أو البراهين مستقاة من الرياضيات(٢٦) .

٢ — ان أراد أرسطو أن يذكر مثلا لقياس برهانى فانه يذكره من الرياضيات بينما ان أراد أن يذكر مثلا لاستدلال ظنى أو لقياس منطقى غير برهانى يذكره من خارج الرياضيات .

---

(٢٤) المرجع السابق والضرورية انما تكون فى الرياضيات ومن ثم كانت يقينية بينما مايقع على الأكثر انما يكون فى الطبيعة ومن ثم كانت معرفة احتمالية ظنية .

(٢٥) المرجع السابق ص ٦٣

(٢٦) ونص عبارته

Ross (Sir David). Aristotle p. 44

It is noteworthy that almost all the examples of presuppositions and Proofs in the first book of the «Poslerior Analytics are taken from mathematics.

مثل الصفات الذاتية للجنس كوجود الانحناء والاستقامة فى الخط • فان كل خط اما يكون منحنيا أو مستقيما ، أو المحمولات التى تكون متضمنة فى مفهوم موضوعاتها كالخط فى حد المثلث أو النقطة فى حد الخط •

والمحمولات التى ليست على واحد من هذين الضربين فهى محمولات عرضية كالمشى أو البياض للانسان أو الحيوان([٢٦]) •

٣ ـ يمكننا أن نستنتج نتيجة صادقة من مقدمات صادقة غير ضرورية • فليس كل ما هو منطقى ضروريا ، غير أن القياس البرهانى يجب أن تكون مقدماته ونتائجه ضرورية •

٤ ـ معنى الضرورة أن يكون المحمول موجودا فى الموضوع بالذات • ولا يكون ذلك عادة الا فى القضايا التحليلية أو التكرارية • قضايا الرياضيات •

جدلية المنهج الفلسفى وغايته النسق الارسطى :

حين يشرع أى أستاذ للفلسفة فى تدريسها فانه يستهل تعريفه لها أو تعريف طلابه بها بعبارة : اختلف الفلاسفة فى تعريف الفلسفة حسب المذهب الذى يتبناه كل منهم ، ويقف كل فيلسوف من سابقية موقف المحاور والمجادل مثبتا ما ارتآه رافضا ما لا يراه بصدد نفس المسائل ، ففى المذاهب الفلسفية كل لاحق منها جواب على السابق ومحاولة لحل نقائضه واستئناف للتساؤل على الدرس الفلسفى بحيث ان أردنا أن نفهم الفلسفة ـ أو بالأحرى المذاهب الفلسفية ـ فما علينا الا أن نعيدها سيرتها الأولى مقتفين بعد ذلك مسارها لنرى وجهات النظر المتطاحنة فوق مسرحها ، ونرى المحاورين أو بالأحرى الفلاسفة أنفسهم ينقضون بعضهم بعضا ، وما ذاك الا لأن الفلاسفة أشبه بمتفرجين فى ملعب كرة يرى كل واحد منهم الملعب واللاعبين من موقفه أو موقعه الذى لا يشاركه فيه غيره(*) ، ومن ثم فهناك فلسفات أو مذاهب فلسفية لا فلسفة واحدة •

فى ضوء ذلك يمكن أن نفهم لماذا لم يصبح للفلسفة تعريف واحد ، بل ربما بلغت ([٢٨]) •

تعريفاتها من التباعد حد التعارض ، خذ على سبيل المثال :

* الفلسفة تعلمنا كيف نموت « سقراط » •

---

(٢٧) المرجع السابق من ص ٢٢٠ ـ ٢٢٤

(*) بل ان خلاف الفلاسفة بأشد من اختلاف رؤى المشاهدين لمباراة كرة القدم والأدق استعمال أشبه بمصورين التقطوا صورا متعددة لجبل من جهات مختلفة فجاءت صورهم متباينة •

(٢٨) د• محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف ص ٧ وما بعدها •

* الفلسفة تعلمنا كيف نحيا سعداء « الرواقيون والأبيقوريون » .

* الفلسفة توأم الفضيلة ، ماذا كنا نكون وماذا كانت تكون حياة الناس لولاك «شيشرون»

فى مقابل هذه الغايات العملية نجد :

* الفلسفة أو الميتافيزيقا هى البحث المنظم لكل ما يشتمل عليه العقل الخاص «كانط» .

* الفلسفة علم المبادىء الأولى والغايات القصوى « هربرت سبنسر » .

ثم بعد ذلك خلاف حول موضوعها :

* الفلسفة هى العلم الذى يتناول الأشياء غير المادية « بوسويه »

* الفلسفة محاولة لكى تعرف الواقع باعتباره مخالفا للمظهر « برادل »

* الفلسفة هى المعرفة الحدسية للروح « برجسون »

ثم التفلسف بالمعنى الفردى :

الفلسفة لا تخترع شيئا ، انها فى كل واحد منا ذلك الوعى بالوجود وبالحياة ، انها ذلك المجهود فى التفكير الذى نحاول بواسطته أن نصل فى أعماقنا الى منبع وجود يبدو أنه فرض علينا دون أن نستشار فيه ، والذى برغم ذلك نقبل تحمل عبئه .

أريد أن أخلص من ذلك الى أن « ألف باء » دراسة الفلسفة تدل على :

١ — أنه ليس للفلسفة حد أو تعريف واحد ، هذه قضية أحسب ان معظم فلاسفة الاسلام لم يتبينوها . فجاء تصورهم للفلسفة مجافيا لطبيعتها منافيا انسقها حين اعتقدوا — ابتداء من الكندى وانتهاء بابن رشد بوحدة الحقيقة الفلسفية متجاهلين تباين مذاهبها(*) .

---

(٢٩) المرجع السابق ص ٧٧ ، ٧٨

(*) ١ — ترتب على هذا الاعتقاد المحاولة المخفقة للفارابى فى الجمع بين رأى الحكيمين .

٢ — من الغريب ان ابن رشد — وهو بلا شك أكثر فلاسفة الاسلام فهما لفلسفة أرسطو — لم يلفت نظره تعدد جوانب الحقيقة فى عبارة أرسطو : من العدل أن نعترف بأن الحقيقة الكاملة مسيرة المنال وانها لا تنال الا تدريجيا وبتعاون الجهود بحيث ان انتاج كل فيلسوف لا يكاد يذكر ، ولكن مجموع جهودهم يؤتى نتائج خصبة . ومن العدل أن نحمد ليس فحسب من نشاركهم آراءهم بل كذلك الذين عرضوا تفسيرات سطحية لأنهم أيضا شاركوا فى اقامة الفلسفة وساعدوا على تنمية قوانا الفكرية (ما بعد الطبيعة م٢ ، ف١ نقلا عن يوسف كرم) تاريخ الفلسفة اليونانية ص٢٠٨

٣ — لا يتعلق القول بوحدة الحقيقة الفلسفية بما وجهه الرشديون اللاتين الى ابن رشد من نقد تصور ازدواج الحقيقة بين الدين والفلسفة، وانما الغرض من النقد هو بيان أن السمة الرئيسية للفلسفة : ان لا فلسفة بلا مذاهب فلسفية .

٢ ـ انه لا مجال فى الفلسفة للحديث عن مبادىء أولية مجمع عليها بين الفلاسفة ، وان تتبعنا الفوارق بين النسق الفسفى وبين خطوات البرهان لوجدنا البون شاسعا الى حد يتعذر معه الالتقاء فضلا عن التطبيق ، فلا مجال للتعريف بالحد لأى اصطلاح فلسفى فضلا عن أن المقدمات ليست ضرورية ، وللمطلب الواحد أكثر من دليل ـ ولا أقول برهان ـ واحد ، وهكذا الى حد أن أى وصف للأدلة فى الفلسفة أو أحكامها بأنها برهانية انما هو أمر مناف لطبيعتها مجاف لنسقها مخالف لنظرية أرسطو فى البرهان •

٣ ـ وماذاك الا لأن منهج الفلسفة هو الجدل ، وما العلاقة بين المذاهب الفلسفة المتعاقبة حتى بين مذهبى التلميذ واستاذه (**) ـ الاعلاقة جدلية •

❋ ❋ ❋

٢ ـ وللتحقيق من جدلية الفلسفة نطرح السؤال : هل كانت فلسفة أرسطو جدلية أم برهانية ؟

(أ) من حيث المقدمات يتألف القياس من مقدمات مشهورة بينما يتألف القياس البرهانى من مبادىء أولية ضرورية •

وربما كانت أهم مقدمات الفلسفة الطبيعية لدى أرسطو اثنتين • واحدة تتعلق بنقد المذهب الآلى وأخرى يقيم عليها مذهبه ، اما نقد الآليين فيقوم على مسلمة : ان الصدفة العمياء لا توجد نظاما ، أما صرح مذهبنا فيقوم على القصد فى أن كونا وجهته غائية أكثر قبولا لدى العقل من كون تحكمه الآلية(*) •

(ب) من حيث صورة الاستدلال : يقوم الجدل على أساس أن هناك وجهتى نظر تتعارض بصدد الموضوع الواحد ، ولما كانت الحقيقة واحدة فان المتجادل يسعى الى أن يستحوذ عليها متصيدا اياها من ثغرات فى موقف الخصم المتغلب عليه •

وهذا هو بالضبط ما فعله أرسطو مع السابقين ابتداء من الطبيعيين الأولين وانتهاء باستاذه أفلاطون ونقده لنظرية المثل ثم مرورا بالآليين •

(**) قارن ذلك بعلاقة المعلم والمتعلم فى نظرية البرهان وبخاصة فى الرياضيات التى سماها العرب علوم التعاليم •

(*) ويستهل أرسطو بحثه فى الأخلاق بالمقدمة : كل بحث وكل منحنى انما يتجه الى خير ما ولذا كان الخير بأنه ما اليه يسعى الكل •

(جـ) من حيث نوع الاستدلال • لا يتخذالبرهان الا صورة القياس ـ والشكل الأول منه على الخصوص([٣٠]) ، أما فيالجدل فان المتجادل يستخدم كل أنواع الاستدلال من قياس استقراء وتمثيل([٣١]) •

والغالب على مذهب أرسطو الاستدلالي الاستقراء في الأخلاق والسياسة ـ وبخاصة في الوصول الى التعريفات ، أمامنهجه في الطبيعة وما بعد الطبيعة فهو المنهج التمثيلي([٣٢]) ، يقول الدكتور زيدان: لقد توصل أرسطو الى نظرية في الغائية باستخدام المنهج التمثيلي •• ويعتبرأرسطو أول من استخدم المنهج التمثيلي لعرض نظرية الغائية في الكون ([٣٣]) •

(د) من حيث نتائج كل من البرهان والجدل: كلية ضرورية في البرهان ، جزئية (أو أكثرية على أحسن الفروض) احتمالية فيالجدل •

في تطبيق أرسطو لنظريته في الغائية علىجميع الموجودات : مافرق فلك القمر منها وما تحته ، الكائنات العضوية وغير العضوية فانه يعمم مبدأ الغائية تعميما حذرا اذ يدرك أن هناك استثناءات : فهناك تقلبات جوية عاصفةعارمة ، وزلازل وبراكين وفيضانات ، وحروب ومجاعات وولادات غير طبيعية ، وتلك انحرافاتعن مبدأ الغائية •• ورغم ذلك فانها لا تطيح بالمبدأ العام([٣٤]) •

هناك اذن ظواهر اتفاقية تقع لا لغاية ان ذهاب الدائن الى السوق ومقابلته المدين عرضا لا قصدا وحصوله على دينه يقال له مصادفة ، فالاتفاق هو تلاقي مجموعتين من العلل تلاقيا بالعرض لا بالذات ، يقال ذلك على عالم الطبيعةوعلى عالم الانسان •

هكذا نفى أرسطو عن نظريته في الغائيةسمتي الضرورة والكلية حين فتح المجال لامكان حدوث المصادفة أو الاتفاق ، لقد أصبحت الغاية واقعة لأمور تحدث على الأكثر لا على

---

(٣٠) ابن رشد وتحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي • شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان ص ٢٨٢

(٣١) ابن رشد وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي • الجدل ص ٣٣٥ وانظر أيضا : S.D. Rosss : Aristotle p. 57. ص ٣٧٣

(٣٢) د• محمود فهمي زيدان : مناهج البحث الفلسفي (الفصل الخاص بأرسطو تحت عنوان المنهج التمثيلي) ص ١٧

(٣٣) المرجع السابق ص ٣٨

(٣٤) المرجع السابق ص ٤٦

الكل ، ومن ثم أضحى القول : (كل موجود يهدف الى تحقيق غاية ما) قضية ممكنة وليست ضرورية(*) •

هكذا تنأى فلسفة أرسطو عن منهج البرهان : ان فى المقدمات أو صورة الاستدلال أو النتائج •

ومع يقين أرسطو أنه بذلك قد صرف عن فلسفته سمة اليقين فانه قد أيقن أن الحق أحق أن يتبع وأن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال •

فهل كان ابن رشد فى تواضع المعلم الأول ؟

تمهيد :

قبل الشروع فى بيان « جدلية » فلسفة ابن رشد ينبغى التميز بين الجدل بمفهوم أرسطو الموضوعى له وبين التصور الذاتى لابن رشد عنه(*) ، ومن ثم لابد أن تتحرى خصائص الجدل عند المعلم الأول بمقارنته بالبرهان •

(*) الواقع أن اقرار أرسطو بوقوع المصادفة أو الاتفاق قد أغنانا عن عرض الآراء الناقدة لمبدأ الغائية لبيان سمة الجدل سواء منها ما اعتبر القول بالغائية قضية ممكنة وليست ما ورد فى مقاله : فكرة عن التاريخ العالمى من وجهة ضرورية مثل كانط (راجع نقد الحكم الغائى أو نظر كونيه) أو تعد الغائية من أساسها (راجع د. فؤاد زكريا • التفكير العلمى) •

(*) انعكس تحامل ابن رشد على المتكلمين على تصوره للجدل لا فى كتبه الخاصة بل حتما فى شروحه على منطق أرسطو بما لم يقصده المعلم الأول ، فحين يقارن أرسطو بين البرهان والجدل مبينا أن للأول علما أو موضوعا محددا ـ وهو يعنى الرياضيات بالذات •• على خلاف الجدل الذى لا يتعلق بموضوع معين ، وأن مقدمات البرهان صادقة بالضرورة طالما أنها أوليات تعكس مقدمات الجدل فانها ظنية بدليل أن أحد المتحاورين يتصيدها من محاورة ليعارضها اذا بالشارح يحيل المقارنة الى الجدل والحكمة ، وان معنى ان ليس للجدل موضوع معين انه لا يقصد الى غاية معينة معروفة سوى الغلبة بينما موضوع الحكمة لا الفلسفة معرفة الموجودات بأقصى أسبابها وبما هى موجودة (ابن رشد : شرح البرهان ص ٣٢٨) •

ولتكتمل الصورة عن تصور فلاسفة الاسلام للجدل يرجع الى المقالة الثامنة والأربعين من مقايسات أبى حيان التوحيدى حيث يصف أبو سليمان السجستانى طريقة المتكلمين بالمغالطة والتدافع واسكات الخصم بما اتفق والايهام الذى لا محصول فيه ولا رجوع له ، مع نوادر لا تليق بالعلم مع •• سوء ديانة (التوحيدى : المقابسات ص ٢٠٣) هكذا لم يجد فلاسفة الاسلام فى جدل المتكلمين غير مهاترات أما الصورة التى كانت ماثلة أمام أرسطو كنموذج للجدل فهى محاورات سقراط •• صورة متوازنة بين الايجابيات والسلبيات •

* في مقارنة الجدل بالبرهان من حيث الجوالعام . البرهان علاقة بين معلم ومتعلم ، والمثل الأمثل له هو الرياضيات وبخاصة الهندسة ومن ثم فان الموضوع محدد(**) ، أما الجدل فانه علاقة بين متحاورين . ليس من الضروري أن يكونا خصمين في الرأي كما صورهما ابن رشد ، ذلك ان تعريف الجدل أنه قول مؤلف من المشهورات أو المسلمات الملزمة للغير تمكن الانسان من اقامة الأدلة أو الحجج أو ردها حسبما يريد المتجادل محترزا عن الوقوع في التناقض في سعيه الى المحافظة على « الوضع » .

* من حيث المقدمات : بينما لا يعتمد البرهان الا على المقدمات التي هي حق من جهة ما هو حق لتنتج الحق ، ولا يكون ذلك باستناد الى مبادىء أولية صادقة بالضرورة . فان الجدل يعتمد على المقدمات المسلمة من جهة ما هي مسلمة أي على قضايا ظنية تحتمل الصواب كما تحتمل الخطأ ، ومن جواز احتمالها للخطأ تنبثق نقطة البدء في الجدل ، ذلك أنه مادام الحق واحدا في كل حال ولكنه غير معروف في كل الأحوال ، فان كل طرف يحاول أن يتصيده أو يقتنصه بالجدل .

وهكذا بينما لا يستقي المبرهن مقدماته الامن أوليات فان المتجادل يقتنص مقدماته من أحد طرفي النقيضين في قضايا مشهورة أو من « وضع » لمعارضه .

* من حيث صورة الدليل : ولا تكون صورة الدليل في البرهان الا من القياس ، أما في الجدل فان المتجادل يستعمل كل المتاح له من الحجج كالاستقراء والتمثيل ، ومن ثم فان الجدل أعم من البرهان .

* من حيث عدد الأدلة : وبينما لا يتعدد البرهان في المسألة الواحدة ، وان تعدد فانه تعدد ظاهري ، فانه في الجدل يمكن للشخص الواحد أن يقيم ماشاء من الأدلة الجدلية بلا موجب للحصر أو الاقتصار على دليل واحد[35] .

* من حيث الهدف : بينما يهدف البرهان الى تعليم الغير وايصاله الى الحق ، بل قد يقيم الشخص البرهان لنفسه بغية العلم ، فان الجدل لا يهدف الى مجرد افحام الخصم وانما الى التوصل اليه بالبرهان مثل :

١ ـ ذهب أرسطو الى أن الحد أو التعريف لا يستنبط بواسطة البرهان وانما يحصل بواسطة

(**) لاحظ ان أول عبارة في المقالة الأولى من شرح البرهان : كل تعليم وتعلم ذهني ..

(٣٥) د. عبد الرحمن بدوي : منطق أرسطو جـ٢ البرهان جـ٢ ، جـ٣ كتاب الطوبيقا ترجمة أبي عثمان الدمشقي . ص ٤٥ ، ١٦٥

الاستقراء ، ذلك أن الحدود من مبادىء البراهين ، ولو احتاجت مبادىء البرهان الى برهان لما كان يوجد البرهان أصلا (*٣٦) .

٢ — انه لا يمكن التوصل الى مبادى كثير من العلوم بواسطة البرهان ، ولا سبيل الى ذلك الا بالجدل ومناقشة الآراء الشائعة وتنقيحها بغية الوصول الى الحق (**٣٧) .

وما دمنا بصدد غاية الجدل فان أرسطو يشير الى أنه رياضة ذهنية تمكننا من الحوار والنقاش الفكرى مع الآخرين فضلا عن أن استعراض الحجج والحجج المضادة يمكننا من تمييز الحق من الباطل وينمى فينا الروح النقدية (٣٨) .

* من حيث النتيجة : ونتيجة القياس فى البرهان مطلوب — أو بمعنى أوضح تحقق المطلوب اثباته ، بينما الدليل أو الحجة فى الجدل «وضع» أى مجرد قول التزم به صاحب الرأى لا يحسم المسألة كما هى الحال فى البرهان .

فى ضوء هذه المقارنات بين مفهوم كل من البرهان والجدل يمكن الحكم على فلسفة ابن رشد هل هى برهانية أم جدلية ؟ .

غير أنه ينبغى بادىء ذى بدء — حتى لا يلتبس الأمر — أن تثبت بعض الملاحظات .

* ان تقريرنا « جدلية » فلسفة ابن رشد لا يتنافى اطلاقا مع اعتبارها عقلانية أو ذات نزعة عقلية » وانما المراد مجرد اقرار أنها انتهجت نفس النهج لسائر المذاهب الفلسفية ولم تحد عنه فى كثير أو قليل .

* ولا يقال ان مقصوده تطبيق مناهج ثلاثة للأدلة — هى فى الأصل أرسطية — على موضوع اسلامى بحت هو صلة الحكمة بالشريعة أو الفلسفة بالدين ، وأنه لا حرج فى ذلك ، لأن مفاهيم هذه المناهج قد تغيرت لديه تغيرا جذريا بحيث لم تعد تعنى اطلاقا ما عناه المعلم الأول .

---

(٣٦) ابن رشد : شرح البرهان لأرسطو ص ١٢٢ — ١٢٤

(*) هذا ومن المعلوم أن سقراط كان يتوصل الى الحد بالاستقراء من خلال حوار وبمنهج التوليد الذى يعد من مزايا الجدل .

(37) S.D. Rosss : Aristotle p. 57.

(**) وأوضح مثال لذلك تنقيح أرسطو للآراء الشائعة حول مفهوم الخير فى مبحث الأخلاق وبين تفنيده للذة والكرامة والشهرة والمال توصل الى مفهوم السعادة ، وهكذا ان سلمنا أن منهج الفلسفة جدلى فانه لا سبيل الى التوصل الى مبادئها بل الى جميع قضاياها الا بمنهج الجدل .

(٣٨) المرجع السابق · ص ٥٦

* وقد كان يمكنه أن نعلم أنه غير ملتزم بما اهيم أرسطو لكل من البرهان والجدل والخطابة ، اذن لاراحنا من مشقة معارضته(*) ، أما أن يستهل كتابه معلنا أنها لأرسطو فان الرد هو : بمجرد الاشتراك اللفظى ٠

* ولا يكفى أن تكون نتائج فلسفته — فى نظره — يقينيه ولازمة عن مقدمات يقينية حتى توصف بأنها برهانية ، لأن للبرهان قواعد محددة لا تنطبق على أى فلسفة ولأنه كل ما هو منطقى برهانيا — كما قال أرسطو ، ومن فقد لزمه أن يصفها بأنها منطقيه فقط ٠

* وأخيرا : لا يعيب أى فلسفة أن توصف بأنها جدلية — بالمفهوم الأرسطى لا الرشدى للجدل ، فليس كل الجدل مجرد مهاترات من أجل الانتصار للذات والتغلب على الخصم(*) وانما منه ماهو حسن ، ومن ثم طالب الله رسوله وجادلهم بالتى هى أحسن — (النحل ١٢٥) ومنه ماهو حوار يثمر « توليد » أفكار(**) — وما محاورات سقراط عن هذا المعنى ببعيد وما المذاهب الفلسفية بأسرها الا نتاجا للجدل ، ناهيك عن معانيه العميقة سواء لدى أفلاطون أو لدى هيجل وماركس(***) ٠

***

نستدل على « جدلية » فلسفة ابن رشد من خلال لمحة سريعة الى نظرياته فى نقاط ثلاث :

* من حيث نقطة البدء فى نظرياته ٠

* من حيث مقدمات هذه النظريات ٠

* من حيث نتائج فلسفته ٠

١ — من حيث نقطة البدء : بداية المنهج الجدلى نقد مذاهب السابقين تمهيدا لاقامة المذهب الفلسفى الجديد على انقاضها ، وتلك سمة بارزة فى فلسفه ابن رشد لاتكاد تخلو منها نظرية من نظرياته ٠

(*) وما أشق على النفس معارضة فيلسوف كبير مثل أبى الوليد ٠

(*) حتى جدل المتكلمين الذى انتقصه أبو الوليد قد أثمر — فلسفيا — علم الكلام ٠ وعمليا ايمان كثير من المشركين ٠

(**) ومن ثم عدته طرق التربية الحديثة أفضل وسائل التعليم ٠

(***) غير ان أفكار كل فيلسوف هى آخر الأمر محصلة لحضارته ، ففى حضارة كانت مركز اشعاع للديموقراطية فكرا وتطبيقا لابد أن « الجدل » تقديرا ، على خلاف الأمر فى حضارة أغلب تاريخها السياسى — حتى يوم الناس هذا — تسلطا من الحكام فانها لا ترى فى « الجدل » الا شغبا ٠

* في الالهيات مثلا : مع أن مسألة وجودالله ووحدانيته من الأمور المجمع عليها بين المسلمين المتفق عليها بين الفلاسفة والمتكلمين بحيث كان يمكن لابن رشد — كما فعل غيره من المفكرين — أن يشرع في تقديم براهينه فانه أبى الا أن يتعرض بالنقد للقائلين بأن معرفة الله تتم بالسمع(*) ، والى المعتزلة والاشاعرة في استنادهم الى دليل الحدوث واستدلالهم على حدوث العالم بتركيب الأجسام ثم انتقدهم مرة أخرى في استدلالهم على وحدانية الله بدليل التمانع •

هكذا لم يجد في كثرة الأدلة على وجوده سبحانه تضافرا ، وانما وجد فيها تنافرا ، وهذه من طبيعة أهل الجدل(**) •

ثم تولى رد الاتهام الموجه الى الفلاسفة انهم عطلوا الصفات الالهية وبخاصة صفتي الارادة والفعل منتقدا الاشاعرة في قولهم بصفات ليست هي الذات ملزما اياهم أن يكون هناك حامل ومحمول وأن تكون الذات مركبة •

ومرة أخرى يرد على الغزالي انتقاداته الفلاسفة بصدد العلم الالهي فانه رد الاتهام اليه والى الأشاعرة بقياس الغائب (الله) على الشاهد (الانسان) بتمسكهم بعلم الله بالجزئيات •

وما كتاب « تهافت التهافت » الذي يدل مسماه على فحواه والذي رد فيه القول بتهافت الفلاسفة للغزالي الا مظهر جلي للمسلك الجدلي •

في صلة الله بالعالم : ومن أهم انتقاداته فيها :

١ — نقد موجه لنظرية الفيض أو الصدور حيث العقل الأول صادر عن الله ضرورة وفي ذلك تقييد لقدرة الله فضلا عما توهمه فلاسفة الاسلام انهم بذلك حلوا مشكلة صدور الكثرة عن الواحد •

ونقد آخر موجه الى نظرية العقل الفعال حيث صور الموجودات الطبيعية في عالم الكون والفساد راجعة الى استعدادها لتقبل هذه الصور من العقل الفعال عقل فلك القمر وبذلك خلط الفلاسفة بين ما هو كوني فلكي وما هو انساني عقلي •

(*) والى الصوفية في قولهم بالكشف طريقا الى معرفة الله أنظر مناهج الأدلة •

(**) موضوع آخر لم يكن موضع خلاف المتكلمين والفلاسفة وانما بين المتكلمين وفلاسفة الاسماعيلية في جانب والهندوس أو البراهمة في جانب آخر وأعني به موضوع « النبوات » ، ولكن ابن رشد بنزعته الى الحجاج أبى الا أن يجعل منه موضوعا للخلاف بينه وبين المتكلمين منتقدا الأشعرية في قولهم بالمعجزة كدليل على صدق النبي (راجع مناهج الأدلة ص ٢٠٨ وما بعدها) •

٢ – نقد موجه الى الأشاعرة فى انكارهم الضرورة فى علاقة المسببات والأسباب وقولهم بمجرى العادة •

٣ – نقد موجه الى قول المتكلمين بحدوث العالم وفيه تخطئة لتصورهم – أى الأشاعرة بالذات – التراخى الزمنى بين الارادة الالهية القديمة والفعل الالهى المحدث – أو بالأحرى بين الارادة والخلق • فضلا عن تخطئة متعلقة بتصورهم لكل من الزمان والعدم •

بصدد المعاد وحشر الأجساد : وفيه دفاع عن نظرية أرسطو فى الهيولى والصورة وأن النفس صورة الجسم لا تنفك عنه مما يثير الشك فى مسألة البعث أو الخلود ، ثم دفاع عن فلاسفة الاسلام فى قولهم بحشر الأرواح دون الأجسام •

هذه نماذج للحيز الذى يشغله الحجاج(*) فى فلسفته الى حد يمكن القول معه انه لا يمكن فهم الجانب الانسانى فى مذهبه الفلسفى الا فى ضوء الجانب الهدمى حتى أضحى كوجهى عملة واحدة ، وما هذا الأسلوب الحجاجى من النهج البرهانى فى شيء •

٢ – من حيث المقدمات :

مقدمات الجدل قضايا مشهورة : قد تكون صادقة « على الأكثر » ، وقد « تتعادل » فيه مع الآراء المعارضة – حيث يقتضى الأمر تعليق الحكم دون ترجيح(*) ، وقد لا تكون صادقة الا نادرا •

ولا تعدو مقدمات نظريات ابن رشد احدى هذه الثلاث ، ولا تتعداها اطلاقا الى صدق مطلق فضلا عن أن توصف بأنها برهانية أى صادقة بالضرورة •

ليس ذلك نقدا موجها ابتداء الى فلسفة ابن رشد ، وانما هو قول لازم عن العصور الوسطى لكل من الجدل والبرهان ، فكل ما هو فلسفى فهو جدلى ، ولا شيء برهانى فى أى مذهب فلسفى • ولما كان الأمر كذلك فان مقدمات فلسفة ابن رشد لا تشذ عن ذلك ، ان الأسس التى تستند اليها نظرياته ليست قضايا أولية حتى يمكن موافقته على أن فلسفته برهانية ، ولو كان الأمر كذلك لكانت آراء مخالفيه كلها سوفسطائية •

(*) المنهج الحجاجى ويمكن تسميته المنهج « الخصومى » اشتقاقا من قوله تعالى « بل هم قوم خصمون » أى شديدو الجدل : ويدل اللفظ الانجليزى Polemic على أنه يقتضى استقطابا بين طرفين متعارضين بينهما توتر أو خصومة •

(*) مثل مشكلة الجبر والاختيار • أو مشكلة قدم العالم أو حدوثه فى رأى جالينوس •

(أ) يقيني غير برهاني :

ومع أن وجـود الله أمر يقيني مجمع عليه ـ كما سـبق القـول بـين المسلمين فلاسـفتهم ومتكلميهم وجماهيرهم ، الأمر الذى يقتضى أن تكون أدلته عليها برهانية فانها ليست كذلك أما دليل العناية الالهية فهو يستند الى مبـدأ الغائية الذى تسنده وتدعمه ظواهر فى الطبيعة تقع غالبا ولا تقع دائما اذ لا يخـلو الأمر من شـذوذ أو استثناءات حسبما ذهب أرسطو •

ومن ثم لا يمكن أن توصف هذه المقـدمة بالصدق المطلق حتى يكون الدليل برهانيا •

وأما دليل الاختراع(*) فانه يستند الى مبدأ العلية : لكل معلول علة ، وهذه مقدمة بلا شك يقينية ، لولا أن كانط ـ من بعد ـ قد اعترض على تطبيق هذا المبدأ خارج تطاق عالم الشـهادة واصفا هذا الانتقـال بأنه غير مشروع فلسفيا • وهو وان كان اعتراضا شـكليا وليس موضوعيا فانه يلقى ظلالا من الشك على وصف هذا الدليل بأنه برهانى •

(ب) وقائع واقعة غالبا لا دائما :

وبصدد العلية أصر ابن رشد على أن يضفى الضرورة فى العلاقة بين المعلول والعلة من جهـة وذلك للرد على الأشعرية القائلين بمجرى العادة (٣٩) ، وهـذه قـد كفانا هيوم مشـقة مناقشتها أو بالأحرى استبعاد اليقين عنها ومن ثم لم تعـد مقدمة برهانية ، ثم اصراره على أن يجعل هذه العلاقة بين المعلول والعلة عـلى التساوق لا عـلى التراخى من جهـة أخرى للرد على الأشـعرية القائلين بالارادة الالهية القديمة والفعل أو الخلق الحادث ، وطلبا للقول الفصل فى هذا الموضوع نحيله من القـول الحجـاجى أو الخصـومى بين القائلين بقـدم العالم والقائلين بحدوثه الى مجال آخـر يستند الى الاسـتقراء ويتعلق بمسـئولية الانسان قانونيا ودينيا عن الأفعال التى يحـدث الانسان أسبابها فى حياته ثم لا تقع المسببات الا بعد مماته والتى شنع فيها ابن الراوندى على المعتزلة واصفا اياهم بأنهم يقولون ان الاموات يقتلون الأحياء حقيقة لا مجازا(٤٠) وهى ما اصطلح عـلى تسميتها بالأفعال المتولدة المنبعثة عن التراضى لا التسـاوق بين الأسـباب والمسببات ، وهـذه وان

(*) وما يقال على دليل الاختراع يقال على دليل الحركة أو المحرك الأول لأرسطو •

(٣٩) ابن رشد : تهافت التهافت ص ١٢٣

(٤٠) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ص ٦٢ تحقيق بينرج •

كانت لأمور لا تقع الا نادرا الا انها بدورها تلقى ظلالا من الشك على ما أصر أن يجعله ابن رشد قولا برهانيا • وهو ان العلاقة بين المعلول والعلة علاقة ضرورية واقعة على التساوق([٤٠]) •

(جـ) تكافؤ الأدلة :

ومرة أخرى بصدد مشكلة قدم العالم أو حدوثه ، لقد تابع ابن رشد أرسطو موضوعيا حين ذهب الى القول بقدم العالم وفى بيان الصلة بين الزمان والحركة والأفلاك ، ولكنه خالفه منهجيا حين أصر على أن يجعل الرأى القائل بقدم العلم برهانيا بينما ذهب أرسطو الى أن لهذه المشكلة قياسات متضادة وانه قد يقع فى أى قول فيه شك لأنه لكلا القولين أقاويل مقنعة وليس لقولنا — بقدم العالم — حجة حاسمة ([٤١]) •

وقد توقف جالينوس عن الحكم فى هذه المسألة([٤٢]) ، وتشكك ابن طفيل فلم يرجح أحد الحكمين على الآخر([٤٣]) •

بل ان ابن رشد نفسه قد ذهب الى أن المختلفين فى هذه المسائل العوينية اما مصيبون مأجورون واما مخطئون معذورون([٤٤]) •

فكيف يعد أى قول منهما برهانيا وقد تكافأت لديهما الأدلة •

ثم مشكلة الجبر والاختيار وهما أشد عسرا ، وقد أقر ابن رشد بأن كلا من دلائل السمع ودلائل العقل اذا تصفحها الباحث ألفيت متعارضة •

(*) أمثلة المعتزلة • شخص ألقى بسهم ثم مات قبل أن يصيب السهم عابر الطريق • شخص حفر حفرة فى طريق فوقع فيها كفيف عابر سبيل ، والأمثلة على التراخى بين الاسباب والمسببات من عصرنا الحاضر أشد وضوحا • مقاول بنى عمارة غير مطابقة للمواصفات فانهارت بعد ذلك بمدة زمنية طالت أو قصرت •

ومن أمثلة التراخى بين الأسباب والمسببات فى عالم الطبيعة اجتماع النار والقطن أوقاتا قبل أن يحدث اجتماعهما اشتعالا ، وان كان الرد هنا اما لضعف الفاعل أو لمقاومة القابل غير أن هذا الرد الانفصالى العنادى بدوره غير برهانى ، وفى عصرنا اكتشاف حمل الانسان الجراثيم المسببة للمرض أياما بل أسابيع قبل أن يقع المرض •

(٤١) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٣

(٤٢) ابن رشد : تحقيق عبد الرحمن بدوى • منطق أرسطو الجزء الثانى كتاب « طوبيقا » ص ٤٨٥

(٤٣) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٥ — ٩٦ ، أنظر أيضا فى وجهات النظر المختلفة فى هذه المشكلة •

د• محمد عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٨١ •

(٤٤) ابن رشد : فصل المقال ص ١٤

تقوم نظرية ابن رشد على الربط المحكم بين أفعالنا وارداتنا وبين الأسباب الخارجية المتصفة بالحتمية والتي هي تقدير الله أو سنته في كونه(٤٥) ، فالمقدمة الكبرى في نظريته ان الانسان جزء من الكون تسرى عليه قوانينه وأحكامه التى تسودها الحتمية ولكن ثمة قضية أخرى تعارضها لا تقل عنها حجة ولا يعوزها دليل :

الإنسان كائن متمايز عن الكون ، فان كان عالم الطبيعة تسوده الحتمية فان عالم الانسان ينعم بالحرية .

فأى الطرفين أحق أن يوصف دون الطرف الآخر بأنه يقيني .

٢ ــ وأخيرا : مقدمات ظنية غير مشهورة لا تصيب الا نادرا :

وهذه متعلقة بنظريته فى التأويل الذى أقامه ابن رشد على تفسيره لآيتين :

الأولى : ان أهل التأويل الموصوفين بأنهم الراسخون فى العلم فى قوله تعالى : « وما يعلم تأويله الا الله ، والراسخون في العلم ... » هم الحكماء أو الفلاسفة .

ولا أظن أن أحدا من فلاسفة الاسلام السابقين عليه(*) فضلا عن المفسرين أهل الاختصاص من ذهب الى هذا الرأى ، وأحسبه رأي آخر لا يقول عليه .

الثانية : أن المقصود بالأمانة التى حملها الانسان دون السموات والأرض فى قوله تعالى : « انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال .... وحملها الانسان » (الأحزاب) هى تأويل الحكماء وجمعهم بين الحكمة والشريعة .

وهذا رأي شاذ أظنه هفوة لأبى الوليد ، وهكذا قامت نظريته فى التأويل على أسس واهية لا أظن أن أحدا وافقه عليها .

٣ ــ من حيث النتائج :

ولم تقدم فلسفة ابن رشد حلولا حاسمة لأى مشكلة فلسفية حتى توصف بأنها «برهانية»، وذلك بسبب بسيط هو انه لا حلول حاسمة أو نتائج قطعية جازمة فى الفلسفة ، وانما مجال ذلك عالم الرياضيات وعلومها ، وانما ينتهى المذهب الفلسفى الى « وضع » ، أو بالأحرى الى أن يطرح

---

(٤٥) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٠٧

(*) كان لفلاسفة الاسلام السابقين عليه وبخاصة الكندى تأويلات لبعض آيات القرآن الكريم ، ولو كان فلاسفة الاسلام هم أهل التأويلات فأين هى مؤلفاتهم فى التفسير .

رأى الفيلسوف من بعده كقضية للمناقشة بين مؤيدين ومعارضين ، وفى كلتا الحالتين يستتبع الأمر نظريات جديدة لتستكمل بها الفلسفة مسيرتها .

ولقد كان الأمر بصدد ابن رشد أشد عجبا، ان الفيلسوف الذى شن حملة على المتكلمين باعتبارهم جدليين ، بصرف النظر عن انه كان فى فلسفته أكثر شىء جدلا(*) ، قد ارتد الأمر من بعده الى خلاف حول تقييم فلسفته ، فلا تكاد تجد فيلسوفا ــ ان فى الشرق أو فى الغرب ــ لقى من الجدل حول مدى اخلاصه فى دعوته الى التوفيق بين الدين والفلسفة بمثل ما لقى ابن رشد .

ان الفيلسوف القائل ان الحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وانهما مصطحبتان بالطبع متحابتان بالجوهر والغريزة(٤٦) انقسم الناس ازاءه فريقين .

١ ــ من تابع دعوته من الرشديين الخلص وعلى رأسهم موسى بن ليمون من اليهود .

٢ ــ من اتهمه فى دينه ، ولم يأت الاتهام من بنى دينه حتى يقال دعوة رجعية شهدتها الفلسفة كثيرا فى مسيرتها ، ولقى هو نفسه مرارتها فى حياته ، وانما جاءه من غير ملته ، وبلغ الاتهام حدا أضحت معه الرشدية فى بعض الأوساط المسيحية علما على الالحاد .

وطرحت ــ لأول مرة فى تاريخ الفلسفة ــ مشكلة ازدواجية الحقيقة ، وهكذا انبثق عن اطروحة أن الفلسفة والدين ــ كجانبى عملة واحدة ــ مظهران لحقيقة واحدة الرأى المضاد ألا وهو ان ابن رشد قد أتى بفلسفة قوامها ان الحقيقة الفلسفية تعارض الحقيقة الدينية ، وانه بدلا من أن تكون الفلسفة خادمة مطيعة للدين أو اللاهوت فقد غدت على يدى ابن رشد لا تكترث بتعاليمه أو شريعته(*) .

(*) ما تعذر البرهنة عليه لأنه لا يتصف بالضرورة بل يمكن تبنى أى طرف من الطرفين المتقابلين .

(**) اذ لم يكتف بانتقاد المتكلمين فيما خالفوه بل حتى فى الموضوعات المجمع عليها كأدلة وجود الله فضلا عن موضوع النوات .

(٤٦) ابن رشد : فصل المقال . ص ٣٨ طبعة دار الآفاق بيروت .

(*) يقول ارنست رينان فى كتابه ابن رشد والرشدية (ترجمة عادل زعيتر ص ٢٦٦) تعليقا على كتاب جيل دو روم (أغاليط الفلاسفة) : توارى ابن رشد الحقيقى خلف ابن رشد الزنديق الذى أنكر الخلق والعناية الالهيــة والوحى والمعجزات والخلود والبعث .

أما عن ازدواجية الحقيقة فانه فى المجمع الدينى وبأمر من البابا يوحنا الحادى والعشرين صدر مرسوم بابوى : (بعقاب أصحاب العقائد الضالة (أى الرشديون) الذين يزعمون أن هناك من الأمور ما هو صحيح وفق الفلسفة مع انها ليست كذلك وفق الدين ، كما لو كانت هناك حقيقتان متناقضتان ، أو أن هناك حقيقة أخرى خلاف الكتاب المقدس فى كتب الوثنيين الباطلة) المرجع السابق ص ٢٨٤

ويصرف النظر عن مدى صحة هذا الحكم على فلسفة « فقيه قرطبة » فالذى لا شك فيه إن فلسفته قد أثارت مواقف ومواقف مضادة لدى اليهود والنصارى والمسلمين على السواء، وهكذا أنجبت فلسفة أبى الوليد الجدلية مولودا جدليا .

ففى اليهودية ظلت مدرسة « موسى بن ميمون » وفية لتعاليم ابن رشد وشروحه الى حد أن احتل فيه الشارح مكانة المعلم الأول وبلغت الرشدية أوجها فى القرن الرابع عشر(٤٧) .

غير انها تسقط فجأة فى هوة عميقة من ضياع النفوذ حين يستيقظ علم اللاهوت اليهودى فجأة للدفاع عن عقائد الخلق والوحى والخلود حيال الفلاسفة مستعينا فى ذلك بأسلحة أفلاطون والغزالى ، وكان ذلك على يدى « ليون هبرو » فى كتابه « محاورات الحب » ذى المسحة الاشراقية المجافية للروح المشائية الرشدية(٤٨) .

وأما فى المسيحية فقد غلب على الفكر الفلسفى فى العصر الوسيط تياران يتصارعان :

الأول : أفلاطونى أوغسطينى والثانى : أرسطوطاليسى رشدى

وكان من الطبيعى ان ينحاز اللاهوتيون الى التيار الأول لما يتبناه من أفكار تتسق مع العقيدة المسيحية ، ولما تسوده من مسحة صوفية اشراقية ، وكان من الطبيعى أيضا ان تجد فلسفة ابن رشد مكانها فى الفريق المعارض ، و هكذا تلقفه رجال اللاهوت ليكيلوا له اتهامات أقسى مما لقيها من أهل دينه ، بل انه حين عرف ميشيل سكوت (ت ١٢١٧) اللاتين بتشمه ابن رشد اتهم بأنه فتح الباب لتيار من الفكر الزائغ وانه مهد الطريق أمام مفكرين يكتمون الحادهم(٤٩) .

وهكذا ضم فريق المعارضين للرشدية نفرا من اللاهوتيين من أمثال جيوم الامرى (٥٠)

---

(٤٧) أرنست رينان وترجمة عادل زعيتر : ابن رشد والرشدية من ص ١٩١ — ص ٢٠٦ تحت عنوان : اليهود يقبلون على ابن رشد .

(٤٨) أرنست رينان وترجمة عادل زعيتر : ابن رشد والرشدية ص ٢٠٩ .

(٤٩) المرجع السابق ص ٢٢٢ وقد لقب بمؤسس الرشدية ص ٢٢٦ .

(٥٠) الرشدية مذهب يهدم مجد الخالق المتجلى فى الخلق الحر والعناية الالهية المتصلة التجسد وقد استعان بآراء الغزالى لبعض مذهب ابن رشد ، ويعد أول خصم للرشدية وأشد مقاوم لها (كرم ص ١٣٣ ، رينان ص ٢٤٩ — ٢٤٠) .

والاسكندر الهاليسي والقديس بونا فنتورا(٥١) والقديس ألبرت الأكبر(٥٢) ثم القديس توما الاكويني (٥٣) وان نقد فيه البعض شروحه لمؤلفات أرسطو •

ولم يكن الخلاف بين الرشدية وخصومها مجرد خلاف حول قضايا فلسفية ، وانما اتهم الرشديون من أساتذة جامعة باريس في القرن الثالث عشر بتبنيهم فكرة ازدواج الحقيقة أي مناقضة الحقيقة الفلسفية للحقيقة الدينية والذي لم يقصد به في الواقع الا التستر على الالحاد(٥٤)•

أما في الاسلام فانه وان بدأ أن الرشدية كانت آخر معاقل الفلسفة الاسلامية وشعاعها الأخير فالواقع أن مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة قد اتخذت مسارا آخر نفرد له حديثا مستقلا •

نخلص مما سبق الى ما يأتي :

١ ـ ان نقطة البدء في الأحكام البرهانيه demonstrative مقدمات أولية صادقة بالضرورة وأنها تنتهي الى قضايا يقينية صادقة بالضرورة ، ولا تبدأ بحال ما من انتقادات لمذاهب سابقة لأن الأقوال السوفسطائية هي وحدها التي تعارض الأحكام البرهانية •

٢ ـ مقدمات الجدل قضايا مشهورة تكون بازاء ما يقابلها بالقضاء اما صادقة غالبا أو متعادلة معها أو صادقة نادرا ، ومن ثم فقد لزم أن تشرع في التمهيد لاثبات صدقها بنقض الموقف المخالف ، ومن ثم فان المذاهب الفلسفية طابعها جدلي dialectic

٣ ـ وقول ابن رشد ان أحكام الفلسفة برهانية انما هو تحريف لكلم أرسطو عن مواضعه بصدد مفاهيم كل من البرهان والجدل والخطابة والسفسطة •

---

(٥١) ينكر القول بقدم العالم ويرى أن الاكتفاء بالفلسفة يشوه الحقيقة (يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية ص ١٤٣

(٥٢) أمور اللاهوت تتعارض مع قضايا الفلسفة لأن اللاهوت يقوم على الوحي دون العقل غير انه يمكن استخدام الفلسفة لخدمة اللاهوت (يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية • ص ١٦٤) •

(٥٣) مع تأثره بابن رشد في شروحه على كتب أرسطو وفي القول بقدم العالم فقد اختلف مع الرشديين حول مسألة وحدة العقل • المرجع السابق ص ١٦٩ ـ ١٩٤ ـ ورينان ص ٢٥١

(٥٤) أرنست رينان : ابن رشد والرشدية ص ٢٧٨ وما بعدها تحت عنوان الرشدية في جامعة باريس •

(*) ذلك أنه ذاع دفاع آنذاك أن الدين أساطير (الفصل الخاص بأسطورة ابن رشد الملحد ص ٢٠١ وما بعدها من كتاب ابن رشد والرشدية) وحين تزاوجت الفكرتان كان ذلك هو المخاض لميلاد كل من مذهب الدين الطبيعي

٤ — وانما يكون نقد الآراء المخالفة مجرد تمهيد للاستدلال على الرأى المراد تبنيه ، أما ان تعادل الجانب السلبى الهدمى مع الجانب الايجابى البنائى فى المذهب الفلسفى فقد غدا بذلك حجاجيا polemic ، وتلك حال فلسفة ابن رشد(*) •

٥ — ان نظريته فى التوفيق بين الدين والفلسفة — ناهيك عن أقواله فى التأويل — لم تسهم بدور ايجابى بقدر ما أثارت من ردود فعل سلبية اذ انبثق عن القول بوحدة الحقيقة بين الدين والفلسفة قضية ازدواجية الحقيقة لأول مرة فى تاريخ العلاقة بينهما ، الأمر الذى اقتضى طرحا جديدا للمشكلة برمتها •

— ٤ —

لم تحقق محاولة ابن رشد التوفيق بين الدين والفلسفة أغراضها لا لأنها قد أثارت الظن — وبعض الظن اثم — أن باطنها يخالف ظاهرها وأنه يبطن القول بازدواجية الحقيقة حين يعلن وحدتها ، وانما لما تنطوى عليه النظرية من استعلاء فكرى اقامته لطبقة الفلاسفة على حساب كل من الجدليين من المتكلفين والخطابيين من عامة الناس •

لقد بدا ابن رشد كما لو كانت لم تكفه الطبقية الاجتماعية بين البشر فأراد أن يضيف اليها تفاوتا فكريا يدعى له أساسا دينيا وآخر منطقيا ، ورحم الله فيلسوفا آخر عقليا حين قال: (العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس) •

وهكذا لم تعد الصلة بين الدين والفلسفة فى الفكر الاسلامى فى وضع أفضل بعد ابن رشد عما كانت قبله ، لأنه وان كان قد رد غارة الغزالى على الفلسفة فانه أثار اشكالات جديدة لم تكن قائمة من قبل فضلا عن أنه ما كان من المستساغ تقبل القول بأن الفلاسفة هم « الراسخون فى العلم » أو انهم أهل التأويل •

وكان لابد من طرح جديد للقضية بعد المأزق الذى أصبحت الفلسفة فيه ، واتخذ المسار من بعد طريقين متباينين •

الأول : اعادة صياغة الارتباط بينهما على نحو أفضل ، وقد قام التصوف بدور وساطة بين الدين والفلسفة أدت الى التحام بينهما بعد أن كادت الرابطة أن تنفصم ، وتمثل هذا فيما يعرف بالفلسفة الاشراقية •

الثانى : فك الارتباط بين كل من المنطق والفلسفة من جانب والدين من جانب آخر نظرا لاختلاف طبيعة كل منهما •

(*) اذ يتعذر عرض الجانب الانسانى دون الهدى ومن أمثلة ذلك كتاب تهافت التهافت وكتاب مناهج الأدلة •

الطريق الأول : اعادة صياغة الارتباط والفلسفة الاشراقية •

كان الغزالى قد ذهب الى تصوير الفلسفة بخطر داهم يهدد العقيدة تهديدا خطيرا ، وكاد يقضى على الفلسفة ولم يجد فى انتشالها دفاع ابن رشد عنها لأنه لم تعد المشكلة ـ كما ظنها ابن رشد ـ فى تنقية الفلسفة مما ران عليها من شوائب الافلاطونية المحدثة متمثلة فى نظرية الفيض التى أضاعت هيبة الفلسفة ، وانما فى قيام فلسفة فى وفاق حقيقى مع الدين •

وفى اللحظة الحرجة بعد أن أضحى الوضع يقتضى حتمية التضحية بالفلسفة قام التصوف بدور المخلص ، وان اقتضى ذلك تعديلا جوهريا فى مسار الفلسفة من الفلسفة « البحثية الى الفلسفة الاشراقية أو بالأحرى من النظر الفلسفى الاستدلالى الخاضع لمنطق الجدل الى حكمة اشراقية قائمة على الذوق ، ولا يعنى ذلك أن الفلسفة من أجل بقائها واستمرارها قد ضحت باهم مقوماتها ، لأن الحكمة المشرقية كانت قائمة وكافية فى فلسفة فلاسفة الاسلام باستثناء ابن رشد ، لقد اقتضى الأمر التضحية بالجانب المشائى وترجيح الجانب الأفلاطونى الافلوطينى عليه باعتباره أكثر روحانية وأقرب الى طبيعة الدين •

وهكذا سار المذهب الاشراقى مسار الفلسفة فى المشرق الاسلامى منذ نشأة المذهب على يدى السهروردى (شهاب الدين ت ٥٨٦ هـ) بتجاهله دفاع ابن رشد عن النزعة المشائية التى كانت فى النزع الأخير •

واتخذت الفلسفة مسيرتها فى مسارها الجديد متمثلة فى فلسفة الابهرى (ت ٦٦٣هـ) ونصير الدين الطوسى (ت٦٧٢هـ) ثم الشهرزورى (ت ٦٨٧ هـ) فالعاملى (ت ١٠٣ هـ) الى أن بلغت ذروتها على يدى صدر الدين الشيرازى (ت ١٠٥٠ هـ) •

الطريق الثانى : فك الارتباط بين كل من المنطق والفلسفة من جانب والدين من جانب آخر

١ ـ المنطق :

مع أن الغزالى قد برأ المنطق من مخالفته للدين • وحكم له بأنه لا يتعلق بالدين سلبا ولا ايجابيا ، بل ذهب الى مدى أبعد حين رأى أنه لا يوثق بعلمه من لم يدرس المنطق ، فالواقع أن الغزالى لم يتنبه الى المنطق الارسطى يثير أمام الدين اشكالين لا يمكن اغفالهما :

الأول : ان منطق أرسطو وثيق الصلة بميتافيزيقاه ، فاذا كانت هذه متعارضة مع العقيدة فأنه لابد أن يحق المنطق هذا التعارض •

خذ على سبيل المثال اشتراط أرسطو فى التعريف أن يكون بالجنس والفصل ، انهما تطبيق لنظرية الهيولى والصورة فى مجال المنطق، ذلك أن جنس أى لفظ هو مادته وما الفصل

الا صورته ، واذا كانت الهيولى عند أرسطو قديمة فقد لحق المنطق شوائب من نظرية تجعل القدم لموجود غير الله ، بينما القدم لدى معظم المتكلمين صفة ذات ينفرد بها الله .

الثانى : وفى مبحث القضايا ذهب أرسطو الى أن القضية الكلية أفضل من الجزئية لأنه لا علم الا بالكلى ، وهذا قول يطرح اشكالا لا يستهان به أمام القضايا المتعلقة بالدين طالما أن الموضوع فيها — وهو الذات الآلهية — ذات مفردة ، ومن ثم فانه يلزم عن قول أرسطو أن العلوم الدينية ليست جديرة أن توصف بأنها علم ، وهذا حكم لا يمكن السكوت عليه فى حضارة . كان لفظ العالم يعنى فيها بالدرجة الأولى العلوم الدينية .

هكذا طرحت فى الفكر الاسلامى حتمية رفض الاتجاه السلفى للمنطق الأرسطى(*) .

٢ — الفلسفة :

كان للقول بأن الدين يستند الى الايمان وحده جذور راسخة لدى جمهور المسلمين ، وقد مكن الفقهاء ورجال الحديث لذلك الى حد تحاملوا فيه على المتكلمين لانهم اقحموا على الدين منطق الجدل ، ومع أن دواعى عملية تتعلق بالدفاع عن العقيدة الاسلامية فضلا عن دفاع كل فرقة عن معتقداتها هى التى دعت الى اقحام الاستدلال العقلى فى مسائل الدين فان ذلك لم يشفع للمتكلمين ، ومن ثم ظل علم الكلام مدانا من مذهب السلف ورجال الحديث .

وان كان هذا الموقف موجها أساسا ضد علم الكلام والمتكلمين فانه فى الواقع موقف معارض لاقحام أى عنصر غريب عن الايمان الذى ينبغى أن ينفرد وحده كأساس للتدين ، ومن ثم فانه كان لابد من استنكار الفلسفة من باب أولى .

وحين جاهر الغزالى بالعداء للفلسفة فانه بصدد مسائل الدين دعا المسلمين الى التصديق والتسليم والى السكوت وعدم الخوض فى تأويل متشابه الآيات ، لأن ذلك بدعة ، وانما ينبغى الامساك وعدم التصرف فيها بتأويل فضلا عن لزوم الكف عن التفكير فى المسائل الآلهية .

وبصدد التربية الدينية كانت دعوته الى أن ينشأ الصبى على العقيدة حفظا من غير برهان ، ذلك ان من فضل الله على المسلم أن يشرح صدره للايمان من غير حاجة الى حجة أو برهان(*) ، وانما تتم تقوية الايمان بتلاوة القرآن أو تعليم التفسير أو الحديث أو الأشتغال بالعبارات ومجالسة الصالحين دون حاجة الى حجة أو برهان .

(*) إبن تيمية : الرد على المنطقيين .

(*) الجام العوام عن علم الكلام — الاقتصاد فى الاعتقاد ثم احياء علوم الدين المجلد الأول .

ثم مكن لدعوته هذه حين اعتبر التصوف وحده الدين الحق وأنه سبيل اليقين من بين سبل الطالبين .

ومع أن علم الكلام قد اتخذ من بعده مسارا امتزجت فيه الآراء الكلامية بالمصطلحات الفلسفية وبخاصة عند الرازى ، فقد ثار اشكال كلامى أدى بدوره الى اعتبار مسائل الدين من السمعيات التى لا مدخل للعقل فيها ، وكان ذلك على يدى الرازى نفسه الذى أقحم الفلسفة على علم الكلام ، ذلك أن ردود القاضى عبد الجبار على أبى الحسن الاشعرى بصدد امكان رؤية الله يوم القيامة كانت مفحمة الى حد اعترف الرازى أنه لا يمكن اقامة دليل عقلى على رؤية الله مع الايمان بذلك ، وقد استند تعليق الحكم العقلى الى قول منطقى لأرسطو : ان قضايا المستقبل لا يمكن الحكم عليها صدقا أو كذبا .

ومع أن الأمر يتعلق بالأخرويات التى هى بطبيعتها مباحث سمعية لا مدخل للعقل فيها فان ذلك كان انتصارا لدعاة الايمان دون حاجة الى جدل أو برهان ، ذلك أن الأمر فى جانب به يتعلق بالتناقض الداخلى فى موقف الرازى بين اقحام الفلسفة على علم الكلام من جهة وبين تسليمه بأن لاحجة على امكان رؤية الله يوم القيامة الا الايمان من جهة أخرى .

وجاء ابن خلدون ليعلن فك الرابطة بين الدين والفلسفة حين حكم بفساد الفلسفة وأعلن بطلان أقوال منتحليها .

* * *

هكذا كان التوازى فى مسار الصلة بين الدين والفلسفة فى كل من الشرق والغرب على مرحلتين :

الأولى : تماثل فى سيادة النزعة الافلاطونية على النزعة المشائية الرشدية تمثلت فى الحكمة المشرقية لدى ابن سينا والغزالى فى الشرق وفى فلسفة سان أوجسطين فى الغرب .

الثانى : فك الارتباط بين الدين والفلسفة فى مظهرين متباينين .

فى الشرق : الاكتفاء بالدين الايمانى والاستغناء عن الفلسفة ، لأن الدين على حد تعبير ول ديورانت سلوى للكثيرين بينما الفلسفة ترف للاقلين . ولان ذلك — وهو الأهم — كان مؤذنا بأن حضارة الاسلام الى مغيب لامكان فيه للتفلسف .

فى الغرب : نمت بذرة القول بازدواجية الحقيقة بين الدين والفلسفة والتى حملتها فلسفة ابن رشد لتمتزج بما ذاع فى عصر النهضة من أن الدين أساطير(٥٥) ولتتخذ الفلسفة مسارها نحو نزعة علمانية مستقلة عن الدين تزدهر فيه الفلسفة ويخفت صوت الدين .

---

(٥٥) أرنست رينان وترجمة عادل زعيتر . ابن رشد والرشدية ص ٢١٠ وما بعدها .

المراجـــع

١ ـ ابن رشـد (أبو الوليد) : تحقيق د. عبدالرحمن بدوى .
شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان
المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت ١٩٨٤

٢ ـ ابن رشد : تحقيق د. سـليم سـالم : الجـدل (تلخيص)
الهيئة المصرية العامة للكتاب

٣ ـ : فلسفة ابن رشـد وبه
(أ) فصل المقـال فيمـا بين الحـكمة والشريعة من الاتصـال .
(ب) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة .
دار الآفاق الحديثة بيروت ١٩٧٨

٤ ـ بدوى (د. عبد الرحمن) : منطق أرسطو ٣ أجزاء (الجزء الثـانى : نظرية البرهـان)
(الجزء الثالث : الطوبيقا) دار العلم ١٩٨٠

٥ ـ رنيان (ارنست) وترجمـة عادل زعيتر :ابن رشـد والرشدية .
داراحياء الكتب العربية (عيسى البابى الحلبى) ١٩٥٧

٦ ـ زيدان (د. محمود فهمى) : مناهج البحث الفلسفى
بيروت ١٩٧٢

٧ ـ العراقى (د. عاطف) : النزعة العقلية فىفلسفة ابن رشـد
دار المعارف ١٩٦٨

٨ ـ فخرى (د. ماجد) : ابن رشـد فيلسوف قرطبـة)
المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠

٩ ـ قاسم (د. محمود) : ابن رشـد وفلسفته الدينية
مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٧

١٠ ـ كرم (يوسف) : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط .
دار الكاتب المصرى ١٩٤٦

11 — Ross (Sir David) : Aristotle.

الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد

بقـــلم

د. محمود حمدى زقزوق

أســتاذ الفلسفة بكلية أصـــول الدين ـ جامعـــة الأزهـــر



الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد

تمهيد :

لا تزال بعض المؤلفات الأجنبية المعاصرة تحذو حذو المؤلفات الأوربية القديمة في الخلط بين موقف «ابن رشد» وبين «الرشدية اللاتينية» حول القضية المعروفة — في فلسفة العصور الوسطى — بقضية : « الحقيقة المزدوجة » التي يذهب دعاتها الى القول بوجود حقيقتين متعارضتين وكثيرا مانسبت هذه المؤلفات الى ابن رشد — في هذه القضية — مذهبا لم يقل به على الاطلاق • فقد ورد — على سبيل المثال لا الحصر — في « معاجم المفاهيم الفلسفية »[1] أنه « في حين كان توماس الأكويني يرى امكان التطابق والتكامل بين العقيدة والمعرفة فان « ابن رشد » و « دانس سكوت » و « وليم الأوكامي » قد ذهبوا الى القول بأن ماهو حق من الناحية الفلسفية قد يكون باطلا من الناحية الدينية ، وأن التناقض بين العقيدة والمعرفة أمر لا يمكن تفاديه ، ولذلك دعا هؤلاء (حرصا على الحقيقة الدينية) الى الفصل بين الفلسفة والدين »[2] •

ولم يتوقف أمر هذا الخلط عند حد اتهام « ابن رشد » بالقول بتعارض الحقيقتين : الدينية والفلسفية ، وانما تعداه الى اتهامه — في أوربا — بالزندقة واعتباره رمزا للالحاد • ولا يزال هذا الزعم يتردد صداه — في قوة — في بعض الكتابات المعاصرة[3] •

ومن ناحية أخرى يذهب بعض الباحثين الى القول بأن نقطة الانطلاق في موقف ابن رشد من التوفيق بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية انما تتمثل في « النظرية الأفلاطونية المحدثة المتأخرة القائلة بوحدة الحقيقة على اختلاف مظاهرها » • وأن هذه النظرية كانت — فيما يرى هذا البعض — هي « السبيل المنطقي الوحيد الذي كان بوسع الفلاسفة المسلمين أن يبرروا بواسطته مباحثهم الفلسفية ، ويرضوا المتكلمين ، ويرووا غليل العقل التواق الى الانسجام الذاتي » • بل ذهب « جوتييه » الى القول بأن نظرية الطبقات الثلاث للأدلة (البرهانية والجدلية والخطابية) التي استخدمها ابن رشد في هذا المجال نظرية اغريقية بحتة[4] :

---

(١) الصادر في هامبورج عام ١٩٥٥م •

(2) Hoffmeister : Worterbuch der philosophischen Begriffe, p. 176, Hamburg 1955.

(٣) راجع : رينان : ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر ، الصفحات ١٧٣ ، ٢٨٨ ، ٣٠١ ، ٣٠٦ ، ٣٠٨ القاهرة ١٩٥٧ • راجع أيضا جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ، ترجمة د• محمد يوسف موسى ، ص ١٧٨ ، القاهرة ١٩٤٥

(٤) ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٣٧٧ بيروت ١٩٧٧م ، أيضا : جوتييه ص ١٨٣

ومحاولتنا في هذا البحث الموجز تهدف الى بيان أن هذه الدعاوى التي شاعت وانتشرت حول موقف ابن رشد من قضية التوفيق بين الدين والفلسفة ليس لها أى أساس تستند اليه في فلسفة ابن رشد ٠ وحتى لا يتشعب بنا البحث الى أكثر مما ينبغي فاننا نرى أن تقتصر المحاولة على معالجة النقطتين التاليتين :

(١) المنطلق الحقيقي للفلسفة الاسلامية بصفة عامة ولابن رشد بصفة خاصة في قضية التوفيق بين الحقيقتين : الفلسفية والدينية، ثم الاشارة بعد ذلك الى مدى صحة التأثير الأفلاطوني الحديث على فلسفته في هذا الصدد.

(٢) الأساس الحقيقي الذى اعتمد عليه ابن رشد في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة وتطبيق ذلك على قضية : « وجود الله » ٠

وليس من غرضنا هنا تفصيل القول في مسائل جزئية طرحها ابن رشد ليدحض من خلالها زعم التناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية ، وانما ينحصر غرضنا في معالجة الموقف المبدئي الذى انطلق منه ابن رشد في فلسفته حول هذه القضية ٠

أولا : المنطلق الحقيقي لفلاسفة المسلمين في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة :

(أ) قضية التوفيق بصفة عامة :

ليس هناك شك في أن مسألة التوفيق بين الدين والعقل ، أو بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية ، قد شغلت الفكر الانساني منذ أقدم عصوره وأن المفكرين من مختلف الديانات قد حاولوا — بصورة أو بأخرى — اقامة نوع من التوفيق أو المصالحة بين الدين والعقل ، فلم يخل فكر ديني من الاشتغال بهذه القضية بشكل أو بآخر ، وليست محاولات فيلون (٣٠ق‌م — ٥٠م) في التوفيق بين الفلسفة اليونانية وحقائق التوراة، ومحاولة رجال الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ، وكذلك جهود الفلاسفة المسلمين في هذا المجال — ليست هذه المحاولات الا دليلا على أن الفكر الديني في اليهودية والمسيحية والاسلام لم يجد مفرا من مقابلة الحقائق الدينية بالحقائق الفلسفية ثم محاولة ازالة ماقد ينشأ بينهما من تعارض أو تناقض ٠

أما محاولة التوفيق في الفلسفة الاسلامية فان بواكيرها الأولى قد ظهرت لدى أول الفلاسفة المسلمين وهو : الكندى ، ذلك الذى وصفه البيهقي بأنه : « قد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات »(٥) ٠ فالكندى برغم سعة معارفه الفلسفية واحاطته

---

(٥) تتمة صوان الحكمة ص ٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ (نقلا عن : الكندى وفلسفته للدكتور أبو زيدة ص ٥٨) ٠

الدقيقة بمذاهب الفلاسفة اليونانيين ، وتمكنه من فلسفة أرسطو على وجه الخصوص فانه كان ذا قدم راسخة فى الحقائق الدينية • ودفاع الكندى عن القضايا الدينية يدل على عقلية فلسفية واعية ، ويتم عن روح ايمانى عميق يسرى فى استدلالاته وبراهينه على قضايا الدين ، وهو لا يتردد فى أن « يخالف أرسطو فى قدم العالم ويؤكد العناية الالهية وصفات الاله المبدع الفعال المدبر الحكيم ، ويخرج من نظره الفلسفى بوجهة نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفى وينتهى الى مذهب دينى فلسفى معا »(٦) •

واذا فمنذ البواكير الأولى للفكر الفلسفى الاسلامى والدين والفلسفة يتعانقان ويتجاوران فى عقول فلاسفة الاسلام • وهنا لابد من افتراض وجود منطق أساسى ثابت وراء التقاء الحقيقة الدينية بالحقيقة الفلسفية ، أو وجود خلفية دينية تصحح وحدة الغاية والهدف بين الدين والفلسفة عند مفكرى المسلمين • هذا المنطلق الأساسى ، أو الخلفية الدينية هو ما يمكن أن نسميه بوحدة الحقيقة فى الاسلام •

(ب) الاسلام ووحدة الحقيقة :

ان المتأمل فى تعاليم الاسلام يجدها — جميعا — تسير فى اتجاه « وحدة الحقيقة »(٧) ، فلقد كرم الله الانسان بالعقل ، وأعلى من شأنه بقيمة التفكير ، وحثه على ضرورة ممارسة العقل لوظيفته التى خلق من أجلها وهى : التفكير والتأمل فى الكون كله بأرضه وسمائه وما بينهما وهذا المعنى قد عبرت عنه — فى وضوح تام — آيات بالغة الكثرة فى القرآن الكريم منها على سبيل المثال — لا الحصر — قوله تعالى : « وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون »(٨) •

فالتفكير الذى تنص عليه الآية هنا أمر جوهرى فى الوعى بالكون ، ولا ينبغى أن يغيب عن الأذهان أبدا ، فانه اذا كان هذا الكون بكل أبعاده مسخرا للانسان فانه لا يصح من هذا الانسان أن يقف منه موقف اللامبالاة • بل لابد من أن يتخذ حياله موقفا ايجابيا وايجابية الموقف

---

(٦) الكندى وفلسفته للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ص ٥٨ ، دار الفكر العربى ١٩٥٠

(٧) لقد أدرك ذلك المعنى أعرابى بسيط عندما سئل : لم آمنت بمحمد ؟ فقال : مارأيت محمدا يقول فى أمر : « افعل » والعقل يقول : لاتفعل ، ومارأيت محمدا يقول فى أمر : «لا تفعل» والعقل يقول : أفعل •

(٨) سورة الجاثية ١٣ •

تتمثل فى تأمل الكون ودرسه والنظر فيه بما يعود على البشرية بالخير ، فالاستفادة من كل هذه المسخرات فى هذا الكون لا تكون الا بالعلم والدراسة والفهم([9]) .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد أن « الوسطية الاسلامية » التى تضع المادة والروح على قدم المساواة أمام المسلم ، هذه النظرية قد تركت بصماتها عميقة وواضحة على العقلية الفلسفية عند المسلمين بحيث دفعتها دفعا الى الاتجاه نحو التوفيق بين الحقيقتين : الدينية والفلسفية ([10]) .

واذا كان الأمر كذلك فليس بصحيح – من وجهة نظر اسلامية – أن توضع المسألة على أساس أن هناك خصومة بين الدين والعقل . وأن على الانسان أن يختار بينهما . والحقيقة هى أنهما عنصران متكاملان ولا يتناقضان ، وأن الانسان فى حاجة اليهما معا . والدين الصحيح لا يمنع العقل البشرى من التفلسف ولا يحجر عليه حقه فى الفهم والتفكير فى ملكوت السموات والأرض ، وانما يطلق له العنان فى ارتياد آفاق الكون ملاحظة واستنباطا ، ويدفعه الى ذلك دفعا ، بل ان العقل – فى المفهوم الاسلامى – هو مناط انسانية الانسان ومعناه وجوهره . فاذا عطل بالجهل والغفلة فان ذلك يعنى الغاء انسانية الانسان والهبوط به الى مرتبة أقل من مرتبة الحيوان . وهذا هو ما يعبر عنه القرآن وهو يصف الذين لا يستخدمون وسائلهم المعرفية من حس وعقل : « لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل » ([11]) .

وقد أكد هذه الحقيقة الشيخ محمد عبده فى كتابه : رسالة التوحيد حين قال :

« وتآخى العقل والدين لأول مرة فى كتاب مقدس على لسان نبى مرسل بتصريح لا يقبل التأويل ، وتقرر بين المسلمين كافة – الا من لا ثقة بعقله ولا بدينه – ان من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به الا من طريق العقل كالعلم بوجود الله وبقدرته على ارسال

---

(٩) أنظر بحثنا : « دور الاسلام فى تطور الفكر الفلسفى » ص ٥ (مكتبة وهبة ١٩٨٤)

(١٠) المرجع السابق ص١٨ وما بعدها ، انظر أيضا تعليق د. محمد يوسف موسى فى : المدخل لجوتييه ص ١٩٧

(١١) الاعراف ١٧٩ ، وانظر كتابنا : تمهيد للفلسفة ص ٩١ ، ٩٢ (مكتبة الانجلو المصرية ١٩٨٦ م) .

الوسيلى »(١٢) وما يتصل بذلك من ادراك محوى الرسالة والتصديق بها • كما اجمعوا علي ان الدين اذا جاء بشيء قد يعلو على الفهم فلا يمكن ان ياتي بما يستحيل عند العقل »(١٣)• ومن هنا فان العقل — كما يقول الشيخ محمد عبده — من اشد أعوان الدين الاسلامى (١٤) •

ومن المعروف فى هذا الصدد أن القرآن الكريم قد جمع القضايا الرئيسيه للفلسفه فى اية واحده فى معرض الحث على النظر فيها وصولا الى الحق المطلق الذى هو فى النهاية غاية كل فيلسوف وذلك واضح تمام الوضوح في قوله تعالى : « سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق »(١٥) • وفى هذه الكلمات القليلة اشارة الى القضايا الفلسفية الكبرى : العالم ، الانسان ، الله • والمتأمل فى هذا الترتيب الوارد فى هذه الاية يجد ان هذا الترتيب هو نفسه الذى سار عليه فلاسفه اليونان ، بدءا بالكون الذى هو أول ما يبصره الانسان حين يفتح عينيه ، ومرورا بالانسان — الذى اصبح محورا للتفلسف حين أنزل سقراط الفلسفه من السماء الى الارض ، اي من النظر فى الكون الى النظر فى الانسان ذاته — وانتهاء بقضية الالوهية التى كانوا يسمونها : الفلسفة الأولى او العلم الأعلى ، وقد اكتملت حلقات هذه القضايا فى فلسفه كل من أفلاطون وارسطو على السواء •

حقيقة الأمر — إذن — أنه ليس ثمة صدام او تعارض حقيقي بين الدين كدين وبين الفلسفه كفلسفة ، وقد وعى ذلك عديد من الفلاسفة فتوفروا على الكشف عن هذه الحقيقة التى كانت تحجبها — فى فترات متباينة — تجاوزات خارجية ليست من طبيعة الفلسفة ولا من طبيعة الدين(١٦) ، وقد تمثلت هذه التجاوزات فى الصراعات التى حدثت بين الفلاسفة من جانب ورجال الدين من جانب آخر نتيجة لتعصبات لا شأن لها بجوهر الفلسفة أو جوهر الدين • على أن استقراء تاريخ العلاقة بين العقل والايمان يبين أنه لم يحدث بينهما نزاع أدى الى استبعاد العقل واضطهاد أهله إلا تحت تأثير اجتماع عاملين :

أولهما : حين تكون لدى رجال الدين سلطة تمكنهم من اضطهاد العقل واهله ، فان أعوزتهم السلطة قنعوا بالغيبة وانتقموا بالنميمة •

---

(١٢) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص٤٥ (دار احياء العلوم — بيروت ١٩٧٩م) •

(١٣) رسالة التوحيد ص ٤٥

(١٤) المرجع السابق ص ٥٣

(١٥) سورة فصلت آية ٥٣

(١٦) كما فعل ذلك ابن رشد أيضا فى كتابيه : « فصل المقال » و « الكشف عن مناهج الأدلة » •

وثانيهما : حين يجرؤ العقل على اقتحام المنطقة الحرام التى حرمها رجال الدين ، ويرتاد آفاقها لينتهى الى اكتشاف مجهول أوانكار مألوف • وهكذا يجر العقل على نفسه بسبب جرأته ويقظته غضب خصومه • وبغير اجتماع هذين الأمرين لا يقوم نزاع أو صدام بين العقل والدين(١٧) •

من هنا نستطيع أن نؤكد ـ فيما يتعلق بموضوعنا هذا ـ أن تعاليم الاسلام ذاته حول وجوب التفكير العقلى ، وحول التوازن الدقيق بين المادة والروح ـ كانت وراء هذه الجهود الفلسفية الدقيقة التى طالعنا بها فلاسفة الاسلام فى مسألة التوفيق بين الحقيقة الدينيه والحقيقة الفلسفية •

وتأسيسا على ذلك نقول : ان الزعم القائل بأن الأفلاطونية الحديثه هى مصدر القول بالحقيقة الواحدة فى الفلسفة الاسلاميه زعم يفقد مبرراته المنطقية والتاريخية ، ويصبح ادعاء بغير دليل ، وكذلك ما يقال من أن اخوان الصفا ـ انطلاقا من تاثرهم بالأفلاطونية المحدثة ـ كانوا هم أول من روج لهذه النظرية فى القرن العاشر الميلادى ، وأنها من المفترضات الأساسية فى نظام الكندى والفارابى وابن سينا••• الخ(١٨) ـ هو أيضا قول يدخل فى باب الافتراضات التى لا دليل عليها ، فمن المعروف أن اخوان الصفا لم يسمع بهم ولا برسائلهم قبل عام ٣٣٤ هـ(١٩) • وقد توفى الكندى قبل هذا التاريخ بأكثر من ثمانين عاما ، ولم تكن هذه النظرية الأفلاطونيه المحدثة حول وحدة الحقيقه ـ والتى أذاعها اخوان الصفا ـ قد عرفت فى عصر الكندى أو انتشرت فى أيامه ، على أننا لا نجد فى ثنايا كلام الكندى وفلسفته حول هذه القضية ما يدل على هذا التأثر المزعوم •

واذا كانت الفلسفه الاسلامية لم تتأثر فى هذه القضية بالذات بمؤثرات أجنبية ، فان ابن رشد ـ شأنه فى ذلك شأن بقية فلاسفة المسلمين الذين شغلتهم هذه القضية ـ لم يتأثر أيضا بمؤثرات أجنبية عن طريق الأفلاطونية الحديثة أو عن طريق اخوان الصفا أو غيرهما من مؤثرات ، وانما كان اعتماده فى المقام الأول على الأصول الاسلامية الكامنة فى عقل ابن رشد وكيانه الدينى والفلسفى ، وهذا أمر يتضح تمام الوضوح فى كتاب : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، وكتاب : « الكشف عن مناهج

---

(١٧) د• توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١١ من الطبعة الثانية •
(١٨) تاريخ الفلسفة الاسلامية لماجد فخرى ص ٣٧٧ •
(١٩) معجم أعلام الفكر الانسانى ص٤٥٧ ، بحث للأستاذ سعيد زايد •

الأدلة في عقائد الملة » الذي ألفه وهو في الخامسة والخمسين من عمره كما يؤخذ من كلامه في نهاية الكتاب .

على أن رفضنا للقول بتأثر ابن رشد في هذه القضية بمؤثرات أجنبية لا يعني رفضنا لتأثر ابن رشد بايه مؤثرات خارجيه وبصورة مطلقة ، فلسنا ننكر ان ابن رشد قد تأثر بمؤثرات اجنبية في جوانب أخرى من فلسفته ، ولكن ما نود التأكيد عليه هو ان قضية التأثير والتأثر ينبغي ان تطبق بحذر وبدقة ، وذلك مع ايماننا في الوقت نفسه بأن التراث الانساني يقوم على الأخذ والعطاء ، وانه لا توجد أمة عريقة في التاريخ الا وقد أعطت كما أخذت من هذا التراث .

ولعل الأقرب الى الصواب في قضيتنا هذه ان الأمر فيها كان على العكس مما يقال ، أي : أن ابن رشد وهو يعالج هذه القضية كان يستمسك بالاصول الاسلامية ويتشبث بها ، وذلك بعد ان سرت عدوى التناقض بين الفلسفة والدين من المسيحيين الى المسلمين في الأندلس في ذلك الوقت ، وأن موقف ابن رشد هنا كان موقفا تصحيحيا واجه به هذا الأثر السلبي الطارىء على مجريات الفكر العقلي في الاسلام في الاندلس ، ولا شك أنه موقف يكشف عن الوجه الحقيقي للفلسفة الاسلامية في هذا المجال .

ونحن نفهم أن يلجأ باحث ما الى افتراض مؤثرات أجنبية خارجية يفسر بها موقفا أو آخر من مواقف الفيلسوف حين تخلو عقيدة هذا الفيلسوف أو أصوله الفكرية من المبررات الكافية لاتجاهه أو مذهبه . ولكن لا نفهم أبدا اصرار بعض الباحثين على تخطى المبررات الحقيقية التي يقف عليها الفيلسوف بقدم ثابتة ، والقفز عليها والبحث عن مؤثرات غريبه أجنبية تتصدر عملية التفسير في التزام الفيلسوف بموقف تفرضه عليه عقيدته الدينية التي لا ترى أي تعارض بين العقل والدين .

ان الفكر الاسلامي الذي يستند الى دين متوازن النظرة الى العقل والنقل لا يصح أن نلتمس له مؤثرات خارجية عن ذات هذا الفكر نفسر بها اتجاهه نحو التوفيق بين الدين والفلسفة ، اللهم الا اذا قيل : ان الأصول الاسلامية ذاتها قد تأثرت بهذه المؤثرات الأجنبية ، وهذه أيضا دعوى لا تستند الى دليل .

أما نظرية الطبقات الثلاث للأدلة البرهانية والجدلية والخطابية — وهي نظرية مرتبطة أيضا بقضية التوفيق بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية — وزعم جوتييه بأنها نظرية اغريقية بحتة كما أشرنا الى ذلك في بداية هذا البحث — فهو زعم تنقصه الدقة ، وقد فات جوتييه — في هذا المقام — أن يفرق بين أمرين : الشكل والمضمون ، فمن حيث المضمون نجد أن

ابن رشد قد اعتمد في عرضه لهذه القضية في كتابه « فصل المقال » على آية قرانية صريحة في هذا الصدد تقول : « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن »([20]) . وانطلاقا من هذه الآية يقرر ابن رشد أنه « لما كانت شريعتنا هذه الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل انسان الا من يجحدها عنادا بلسانه أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى لاغفاله ذلك من نفسه »([21]) . ومن هنا فلا مجال للقول بأن ابن رشد قد أخذ نظرية الطبقات الثلاث للأدلة « البرهانية والجدلية والخطابية » من الفلسفة الاغريقية ، ولكن الذى يمكن أن يقال هنا : انه — على أكثر تقدير — قد استعار — في هذه النظرية — شكلا يونانيا لمضمون اسلامي صريح .

ثانيا : الموقف المبدئي لابن رشد في قضية : التوفيق بين الدين والفلسفة :

لقد بين ابن رشد في بداية كتابه : فصل المقال » أن النظر في كتب القدماء أمر واجب بالشرع ، مادام الهدف الذى يقصدون اليه هو ذات المقصد الذى حثنا عليه الشرع وهو : النظر العقلي في الموجودات وطلب معرفتها واعتبارها ، غير أن النظر في كتب القدماء يتطلب عقلية نافذة لا تعتمد الا ما يوافق الحق الذى جاء به الدين ، وهنا يقول ابن رشد : « ننظر في الذى قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرناهم منه وعذرناهم »([22]) .

وقد كان ابن رشد على اقتناع تام بعدم وجود أى تناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية ، وقد دافع عن اقتناعه هذا بكل ما يملك من قوة ، ولم يشأ ابن رشد أن ينتقص من احدى الحقيقتين لحساب الحقيقة الأخرى ، ولذلك ظلت علاقة كل من الحقيقتين بالأخرى علاقة متزنة ترتفع فيها كل التناقضات .

فالحكمة — كما يقول — : « صاحبة الشريعة والأخت الوضيعة ... وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة »([23]) .

وبناء على ذلك فان اثارة أى نوع من أنواع العداوة بينهما انما ترجع الى أصحاب الأفهام الفاسدة والاعتقادات المحرفة أو ترجع الى الأصدقاء الجهال .

---

(٢٠) سورة النحل ١٢٥

(٢١) فصل المقال ص ١٥ ضمن : فلسفة ابن رشد ، المكتبة المحمودية التجارية ١٩٦٨م .

(٢٢) المرجع السابق ص ١٣

(٢٣) فصل المقال ص ٣٦/٣٥

ويبين ابن رشد أن الأقاويل الشرعية التى إشتمل عليها القرآن الكريم تمتاز بخصائص ثلاث تدل على اعجازها .

« أحدها : أنه لا يوجد أتم اقناعا وتصديقا للجميع منها .

والثانية : أنها تقبل النصرة بطبعها الى أن تنتهى الى حد لا يقف على التأويل فيها ـ ان كانت مما فيه تأويل ـ الا أهل البرهان .

والثالثة : أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق »(٢٤) .

ويعبر ابن رشد عما يشعر به من الحزن والألم بسبب « ما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة ... وبخاصة ما عرض من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة »(٢٥) .

كما يعبر ـ فى الوقت نفسه ـ عن أمله فى أن تتاح فرصة مواتية يتفرغ فيها لهذا العمل الجليل الهام وهو : القضاء على سوء الفهم ، والكشف عن وجه الحق فى هذه القضية حتى لا يبقى سوء الفهم متوارثا جيلا بعد جيل وفى ذلك يقول :

« وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه ، وان أنسأ الله فى العمر فسنثبت فيه قدر ما يسر لنا منه ، فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتى بعد »(٢٦) .

قضية وجود الله :

وبناء على هذا الموقف المبدئى الذى فرضناه فى الفقرة السابقة يتأكد لنا أن ابن رشد قد انطلق من نفس هذا المبدأ وهو يطبق نظريته التوفيقية على قضية « وجود الله » بوصفها قضية ايمانية وفلسفية فى الوقت نفسه ، فقد ناقش ابن رشد فى كتابه : « مناهج الأدلة » الطرق التى استخدمها علماء الكلام للتدليل على هذه القضية ، وبين أنه ليس من بينها طريقة واحدة تمثل فيها الطريقة الشرعية أو الطريقة العقلية السليمة(٢٧) . ثم فصل القول ـ بعد ذلك ـ فى الطريقة الشرعية التى نبه اليها القرآن الكريم ، تلك التى تمثل ـ فى نفس

---

(٢٤) فصل المقال ص ٣٥
(٢٥) فصل المقال ص ٣٥
(٢٦) فصل المقال ص ٣٥
(٢٧) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد تحقيق د. محمود قاسم ص١٤٩ ـ مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٩م

الوقت الطريقة العقلية : أي : طريقة الخواص من العلماء • وهذه الطريقة الشرعية تنحصر في جنسين :

« أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجله ، ولنسم هذه دليل العناية •

والطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحية والعقل • ولنسم هذه دليل الاختراع »(٢٨) •

وهو حين يبطل المناهج الكلامية والصوفية في الاستدلال على وجود الله ويعتبرها مناهج قاصرة عن الوفاء بمتطلبات الدليل العقلي والشرعي ـ فان ابطاله هذا يتاسس ايضا على العقل والشرع معا • فهو حين يبطل ـ مثلا ـ طريقة الصوفية التي ترى ان المعرفة بالله وبغيره من الموجودات أمر يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، واقبالها بالفكرة على المطلوب ، اعتمادا على ظواهر بعض الآيات القرآنية ، يبين لنا أن هذه الطريقة ـ لو سلمنا جدلا بوجودها ـ « ليست عامة للناس بما هم ناس ، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثا •• والقرآن كله انما هو دعاء الى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر »(٢٩) •

ومن المعلوم أن الانسان انما يدرك الأشياء ويعرفها بطريقتين يؤديان الى هذا الادراك ، فهو اما أن يدرك الأشياء بطريق مباشر : حسي أو عقلي ، واما أن يدركها بطريق الاستنتاج والاستنباط ، وكلا الطريقتين عملي معرفي وعمل عقلي في جوهره(٣٠) ، أما ما عدا ذلك من طرق المعرفة فانها ـ كما يقول ابن رشد ـ ليست عامة للناس بما هم ناس •

« ان هاتين الطريقتين بأعيانهما طريقة الخواص ، وأعني بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور • وانما الاختلاف في المعرفتين في التفصيل ، أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس • وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان أعني من العناية والاختراع ••• فهذه هي الطريقة الشرعية والطبيعية(٣١) •

---

(٢٨) الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥١

(٢٩) الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥٠

(٣٠) مدخل الى الفكر الفلسفي لبوخينسكي ، ص ٢٣ وما بعدها ، من ترجمتنا لهذا الكتاب، الأنجلو المصرية ١٩٨٠م •

(٣١) الكشف عن مناهج الأدلة ص١٥٥

قانون التأويل :

واذا كان العلماء أو الراسخون فى العلم هم الذين يزيدون على ما يدرك بالحس ما يدرك بالبرهان فان الأمر هنا فى حاجة الى ضوابط حتى لا يترك الأمر فوضى يدخل فيه من ليس من أهله • وهذا الأمر لم يغب عن ذهن ابن رشد ، وهو يرجع حدوث الاضطراب الفكرى فى المجتمع الاسلامى وظهور الفرق الكلامية وتباينها وتكفير بعضها بعضا — الى أنه قد تسلط على تأويل الشريعة : « من لم تميز له هذه المواضع ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل فى حقهم »(٣٢) •

وحتى يمكن وضع الأمور فى نصابها وبالتالى وضع حد للفوضى الفكرية التى تضاد الدين وتضاد الحكمة على السواء ، فقد رأى ابن رشد أن يقنن مسألة التأويل حتى تكون الحدود — فى هذا المجال — واضحة المعالم •

ومن أجل هذا الهدف ختم ابن رشد كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة) بوضع قانون للتأويل وضح فيه بالتفصيل ما يجوز من التأويل فى الشريعة وما لا يجوز ، وما جاز فلمن يجوز »(٣٣) •

منزلة الدين من الفلسفة :

ان استقراء نصوص ابن رشد فى « فصل المقال » أو « مناهج الأدلة » أو « تهافت التهافت » تكشف فى وضوح أن ابن رشد لم يحاول اعلاء الفلسفة على الدين أو العكس ، بل حاول بيان ما بين الشريعة والحكمة من اتفاق واتساق ، وبالتالى بيان أنه لا تناقض بينهما ألبتة • وقد دمغ محاولة الغزالى للانتقاص من الفلسفة بأنها محاولة خاطئة ، ولذلك نراه بعد أن يفرغ من مناقشة آراء الغزالى يقول عنه فى نهاية كتابه : « تهافت التهافت » : « ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة »(٣٤) •

---

(٣٢) المرجع السابق ص ٢٥٢

(٣٣) لا يخرج المبدأ الأساسى لقانون التأويل الذى وضعه ابن رشد — فى جملته — عما سبق أن قال به الغزالى ، رغم ما يبدو من خلاف بينهما فى وجهات النظر فى أمور تفصيلية أخرى • فالغزالى — مثلا — يقول « فان لنا معيارا فى التأويل وهو : أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك » انظر فضائح الباطنية ص٥٣ القاهرة ١٩٦٤م • كما قسم الغزالى أصناف الناس فى فهمهم للحقائق الى : عوام وخواص ، وصنف للعوام مؤلفات تتناسب مع مداركهم التى لا تطبق ما يطيقه الخواص من تأويلات •

(٣٤) تهافت التهافت ص٨٧٤ج٢ تحقيق د• سليمان دنيا ، دار المعارف — مصر ١٩٦٥م

غير أن جوتييه يذهب الى القول بأن ابن رشد يرى أن الفلسفة والديانة ليستا متساويتين فموضع الأولى من الثانية هو موضع الصفوة من الشعب ، والفكرة النقية من رمزها المادى . وهذا هو الذى حمله على أن يؤول النصوص الدينية فى حالة اختلافها مع الفلسفة ليتحقق التوفيق بينهما . ويذهب جوتييه الى أن كتاب فصل المقال يجعل الدين تابعا للفلسفة تبعية تامة »(٣٥) .

لكن الأمر فى الواقع ليس كذلك ، فالحقيقة — دينية كانت أم فلسفية — يدركها الجمهور بالقدر الذى تطيقه مداركهم ، ومن غير المعقول أن نطلب منهم مستوى فى المعرفة لايكون فى مقدورهم ، أما الخواص فهم يدركون هذه الحقيقة بالبرهان الذى يستطيعونه ويقدرون عليه ، فالحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية كلاهما وجهان لعملة واحدة ، وكل يدركها على قدر استطاعته ، والحقيقة الدينية تتسع لكلا الفريقين ، اذ أن الدين للجمهور وللخواص على حد سواء ، فالأمر هنا ليس أكثر من مراعاة الحال أو مراعاة اختلاف الطاقات والقدرات ، ويؤيد ذلك حديث شريف يقول : « حدثوا الناس بما يعرفون »(٣٦) . وينطبق ذلك على كلا الفريقين ، ولنفس السبب أيضا لم ينكر النبى صلى الله عليه وسلم قول المرأة التى قالت : « ان الله فى السماء » عندما سألها : أين الله ؟(٣٧) ، لأن قوة ادراكها لم تكن تتسع لأكثر من ذلك .

وما يقوله ابن رشد فى أمر العلاقة الوثيقة بين الحكمة والشريعة يقوله أغلب الفلاسفة المسلمين ، وقد أكد « رينان » هذه الحقيقة بقوله : « ان رأيه فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال قد جهر بمثله معظم فلاسفة العرب »(٣٨) .

خاتمة :

ومن الأمانة فى القول أن نقرر هنا ختام هذا البحث أن هناك عددا من الباحثين قد أنصف ابن رشد وفرق بين الرأى الحقيقى لابن رشد والرأى الذى ذهبت اليه الرشدية اللاتينية ، ومن هؤلاء المنصفين هنرى كوربان الذى يقول : « لقد كان من الافراط فى الرأى أن ينسب لابن رشد نفسه القول بوجود حقيقتين متعارضتين وان المذهب الشهير القائل بحقيقة مزدوجة كان بالفعل من نسج الرشدية اللاتينية السياسية »(٣٩) .

---

(٣٥) المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ص١٩٠، أنظر أيضا د. محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية وفى المغرب ص١٢٦ حيث يوافق جوتييه فيما ذهب اليه .

(٣٦) رواه البخارى . وقد استشهد ابن رشد بهذا الحديث فى : فصل المقال ص١٧، ١٨

(٣٧) صحيح مسلم بشرح النووى ج٥ ص ٢٤ دار احياء التراث العربى بيروت

(٣٨) رينان : ابن رشد والرشدية ص١٧٨

(٣٩) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ص٣٦٢ ترجمة نصير مروة بيروت ١٩٦٦

وهكذا فان ما يبدو ـ أحيانا ـ من تعارض بين الحقيقتين : الدينية والفلسفية ليس تناقضا فى حقيقة الأمر ، « فالحق ـ كما يقول ابن رشد ـ لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له » ، والحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية شيء واحـد يختلف فى العبارة ولا يختلف فى الجوهر ، واذا كانت الفلسفة تبحث كل ما جاء به الشرع فليس معنى ذلك أنهـا وصيـة عليه أو أن لها سلطانا أعـلى من سلطان الدين ، ولم يعرف لابن رشد قول فى هذا المعنى عـلى الاطلاق ، ودليلنا عـلى ذلك ما يقوله ابن رشد نفسه فى كتابه تهافت التهافت حول هذا الموضوع : « الفلسفة تفحص عن كل ما جاء فى الشرع فان أدركته استوى الادراكان وكان ذلك أتم فى المعرفة ، وان لم تدركه أعلمت بقصور العقل الانسانى عنه ، وأن يدركه الشرع فقط »(٤٠) •

ومن هؤلاء المنصفين ـ أيضا ـ هرشبرجر(٤١) Hirschberger الذى أكد أن ابن رشد فى دفاعه عن حـق العقل لم يكن يريد زحزحة الدين عن مكانه لصالح الفلسفة ، وحول هـذا المعنى يقول هرشبرجر : « لقد دافع ابن رشد عن حـق العقل فى كتابه تهافت التهافت ، وكانت فكرته الأساسية فى هـذا الصـدد تتمثل فى أن الفلسفة لا تريد أن تزحزح الدين عن مكانه ، فكلاهما يبحـث عن الحقيقـة ، وكلاهما يـرى الحقيقة ، غير أن كلا منهما يفعل ذلك بطريقتـه الخاصة ، ولم تكن تلك هى نظرية الرشـديين المتأخرين فى الحقيقة المزدوجة ، وذلك لأن ابن رشـد يذهب الى أن الاختـلاف (بـين الـدين والفلسفة) لا يعـدو أن يكون اختلافا لفظيـا فحسب وليس اختلافا موضوعيا ، فى حين يذهب الرشديون الى أنه لا مجـال للمقارنة بين الأهداف التى يتخذها لنفسه كل من الدين والفلسفة »(٤٢) •

وهذا التطابق الذى تمخضت عنه فلسـفة ابن رشـد فى نظـرته الى العـلاقة بين الـدين والفلسفة ، قد انهـار فى الغرب بكل أبعـاده ، وهذه حقيقة يؤكدها أحـد الباحثين الغربيين ، وفى رأى هـذا الباحث أن التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية لا يرجع الى ابن رشـد بشكل مباشر ، وانما يرجع أساسا الى التناقض القائم بين فلسفة أرسطو من جانب وحقائق الديانة المسيحية من جانب آخـر ، ويقرر هذا الباحث : « أن الأرسطيين المتطرفين بكلية الآداب فى باريس فى القرن الثالث عشر قد أحسوا بالتناقض بين النسق الأرسطى ـ الذى تلقوه عـلى وجه لا زيف فيه

---

(٤٠) تهافت التهافت (نقلا عن ابن رشد لعباس العقاد ص ٤٦ ، من سلسلة نوابغ الفكر العربى) •

(٤١) من مؤرخى الفلسفة الألمـان المعاصرين ، ومؤلفاته الفلسفية موضع احترام وتقدير من الأوسـاط العلمية •

(42) Hirscberger, J. : Geschichte der Philosophie, Bd. 1, p. 428, Freiburg-Wien 1962.

عن طريق ابن رشد — وحقائق العقيدة المسيحية الموحى بها — أحسوا بهذا التناقض بطريقة أكثر حدة مما رآه ابن رشد ازاء الوحي القرآني فاستعانوا بدعوى الحقيقة المزدوجة »(٤٣) .

وهنا تقدم نستطيع أن نقرر — في ثقة — أن ابن رشد برىء من القول بالحقيقة المزدوجة ، وبرىء من دعوى الالحاد التي ألصقها به العصر الوسيط في أوربا ، وبرىء من دعوى التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية ، وبرىء من دعوى رفع الفلسفة الى منزلة أعلى من منزلة الدين .

* * *

(43) Fischer-Lexikon : Philosophie, p. 137, Frankfurt/M., 1963.

الفلسفة الرشدية مدخل الى الثقافة الاسلامية

بقـــلم

د. عبد الفتاح احمد فؤاد

أســتاذ الفلسفة بكليــة التربية ــ جامعة الاسكندرية



الفلسفة الرشدية مدخل الى الثقافة الاسلامية

أسس التطرف الدينى ظاهرة تؤرق المفكرين ، وتزعج المسئولين ، ليس فى مصر وحدها ، بل وفى بعض بلدان العالم الاسلامى . وتتجسد مظاهر هـذا التطرف فى صور شـتى ، وتصطنع أساليب متباينة ، وتتدرج من مجرد دروس متناثرة تلقى فى أماكن العبادة ، الى تنظيم سلسلة من المحاضرات المنسقة ، أو من كتابة مقالات صغيرة فى بعض الصحف والمجلات ، الى صدور طائفـة من الكتيبات أو الكتب الكبيرة التى تنفرد بنشرها بعض دور النشر ، وقد تجاوز التطرف هــذه الأساليب الى صور بشعة ، كالهجوم بالجنـازير والمطاوى على الحفلات الجامعية ، وما قد يسفر عن ذلك من اراقة دماء بريئـة ، وتهديد للأمن .

ويتدثر دعاة التطرف بدثار الدين ، ويدعون أنهم حماته وحراسه ، ويسـددون سهامهم نحو مظاهر الحضـارة المعاصرة من علوم وفنـون وآداب ومناهج للبحث ، وتطبيقات تكنولوجية ، ويستندون فى هجماتهم العنيفة على هذه المظاهر الحضارية الى مجموعة من الشعارات ، قد يرجع بعضها الى « كلمة حـق ، ولكن يراد بها باطل » على حد قول على بن أبى طالب ، رضى الله عنه ، عندما سمع شعار الخوارج « لا حكم الا لله » .

ولقد قرأنا مؤخـرا الضجة التى أثيرت حول الغنـاء وسماعه ، والقطع بتحـريمه تحـريما مطلقا استنادا الى بعض الأحاديث المنسوبة الى النبى صلى الله عليه وسلم ، مع أن بعض علمـاء الاسلام من أمثال القاضى أبى بكر بن العربى ، والامام ابن حـزم وغيرهما قد شككوا فى أسانيد الحديث التى تحرم الغناء ، وانتهوا الى الاقتصار على تحريم الغناء الذى يدعو الى الفاحشة والرذيلة وحده دون سواه من أنواع الغناء .

وتحفل بعض مكتبات المساجد ببعض الكتب التى تدعو الى نبذ كل ما ينتجـه الآخـرون من فنون وعلوم ، مثال ذلك كتاب « الجواب المفيـد فى حكم التصوير » ، حيث ورد فى هـذا الكتاب أن التصوير حرام ، وأنه البلية التى فشت بين الناس ، فعمت بهـا البلوى . وكتاب « التحذير من السفر الى بلاد الكفرة » ، الذى يدل عنوانه على ما يرمى اليه من انغلاق فكرى وجمود .

ويقرأ مثل هذه الكتب كثير من شبابنا من طلاب المدارس والجامعات وخريجى أرقى الكليات والمعـاهد العليـا ، ممن حرموا الثقـافة الدينية المستنيرة ، يقرأونها وهم يتوقون الى ملء الفراغ الدينى ، وقد تدفعهم العاطفة الدينية المشتعلة الى الوقوع فى شباك بعض الجماعات المتطرفة .

وقد تبنت بعض هـذه الجماعات منهـج الخوارج ، واعتنقت كثيرا من عقائدهم وأفكارهم ومبادئهم ، كالدعوة الى تكفير المجتمع بجميع فئـاته ، والحكم بأن جماعتهم وحـدها هى الجماعة

المسلمة ، وأنهم — دون سواهم — الناجون من النار ، فمن لم ينخرط فى جماعتهم عدوه كافرا حتى ولو نطق بالشهادتين وحافظ على الصلاة والصيام وأداء الزكاة وحج البيت . انه مع ذلك كافر فى رأى هذه الجماعة ، لأنه لم يعمل بمضمون الشهادة ، فشارك مثلا فى انتخابات تأتى بتشريعات تحكم بغير ما أنزل الله .

لقد ربطت بعض هذه الجماعات المتطرفة المعاصرة أفكارها بأفكار الخوارج وما ذهبوا اليه من أن الذى يقصر فى العمل ، أو يرتكب معصية فهو كافر مخلد فى النار ، لذلك تدعو بعض هذه الجماعات المعاصرة الى المفاصلة التامة بينهم وبين المجتمع الذى وصفوه بالجاهلية والكفر ، وهذا ما عبروا عنه بالهجرة ، تلك الهجرة التى تتضمن الدعوة الى العزلة والانفصال عن المجتمع ، ولو الى الكهوف والجبال ، مع هجرة المدارس والمعاهد والجامعات والوظائف ، بل حتى هجرة المساجد التى عدوها معابد الجاهلية ، وزعموا أن عمارها قد ارتدوا عن الاسلام ، وبالتالى لا ينبغى الصلاة مع من يؤمونها ، اذ الصلاة معهم شهادة لهم بالايمان ، وهم كفار .

وقد قيل أن أمير احدى هذه الجماعات قد استند فى دعوته الى اعتزال دور العلم الى قول الله تعالى « هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفى ضلال مبين ، وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم » (الجمعة / ٢ — ٤) فهذه الآيات — فى رأيه — تفيد أن المسلم يجب أن يهجر المدارس والتعليم ليتحقق فيه وصف الأمية لأنه وصف الله لهذه الأمة ، ويزعم أن صفة الأمية لا تقتصر على عصر البعثة النبوية ، بل هى ممتدة الى عصرنا ، فنحن — كما يقول — المشار الينا فى قوله تعالى « وآخرين منهم لما يلحقوا بهم » أى آخرين من الأميين لما يلحقوا بالصدر الأول للاسلام ، فيجب أن يتحقق فينا كلمة « وآخرين منهم » وهذه لا تكون الا لمن كان أميا[1] .

ان من يقرأ من شبابنا مثل هذا الكلام ، ولم يصدقه ، فقد يقع فى بلبلة فكرية ، أو يلتبس عليه الحق بالباطل ، فهو فى حاجة الى أن يبين له أن هذا فهم خاطىء لمعنى الأمية المشار اليها فى الآيات السابقة ، فالأمية هنا لا تعنى المعنى الشائع المقابل للثقافة والمعرفة ، بل أنها مستخدمة كمصطلح يقابل لفظ « أهل الكتاب » الذين أرسلت اليهم رسالات الهية كاليهود والنصارى ، بينما الأميون هم العرب الذين ليس معهم كتب منزلة ، ولم يبعث فيهم رسول .

---

(١) د. أحمد محمد أحمد جلى : دراسة عن الفرق فى تاريخ المسلمين . الرياض . مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الاسلامية ، ١٩٨٦ ، ص ٧٩ — ٨٥

هكذا تنطلق — فى عصرنا — وباسم الاسلام دعوة صريحة الى الجهل ونبذ العلم كبرت كلمة تخرج من أفواههم ، فلقد حظى العلم بأعلى منزلة فى هذا الدين .

ويروج كذلك للجهل ، ومعاداة الفكر العقلى ونبذه ، فى مجتمعنا المعاصر ، بعض المنتسبين الى التصوف ، وما يبثونه فى مريديهم من التعلق بالخرافات وألوان الشعوذة والهلوسة .

والتصور الخاطىء للعلاقة بين الدين والعلم لا يقع فيه المتطرفون فحسب ، بل قد يقع فيه بعض علمائنا الافاضل من حيث لا يشعرون ، وربما بحسن نية ، مثال ذلك ما وقعت فيه خريجة احدى الكليات العلمية ، وحاصلة على الدكتوراة فى فلسفة العلوم ، أعنى الأستاذة الجامعية الشهيرة الدكتورة فرخندة حسن ، فى أحد أحاديثها فى التليفزيون ، اذ اتهمت الباحثين فى علم الهندسة الوراثية بالكفر والافتراء على الله ، لأنهم يجعلون المألوف غير مألوف ، وذلك بالتدخل فى تكوين الخلايا الحية(٢) .

واذا كان أحد قوانين نيوتن ينص على أن « لكل فعل رد فعل مساو له فى المقدار ومضاد له فى الاتجاه » ، فان هذا القانون — فيما ازعم — لا يسرى على حركة الاجسام المادية وحسب ، بل ينطبق — الى حد كبير — على حركة الفكر البشرى أيضا ، فما أن يظهر فكر متطرف الا ويظهر نتيجة له فكر متطرف آخر ، ولكنه فى الاتجاه المضاد ، وهذا ما نشاهده الآن فى تلك الهجمات الشرسة على الدين ، بحجة الدفاع عن « الاستنارة الحضارية المصرية » ، ويشن هذه الهجمات بعض الكتاب الذين يزعمون أن الدين هو المسئول عن التخلف ، وأنه يطفىء العقلية العربية الاسلامية المستنيرة ، وأنه يكبل حرية التفكير الخلاق ، ويعوق انطلاق الابداع البشرى فى الفن والعلم والأدب والفلسفة ويحول دون الازدهار الحضارى .

وتستهدف تلك الهجمات العنيفة والحملات الضارية تصفية الصحوة الاسلامية التى تحققت فى أعقاب هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، والتى كانت من أهم أسباب الانتصار الكبير والعبور العظيم فى أكتوبر ١٩٧٣ ، فها نحن نشهد الآن معارك صريحة أو مستترة ضد التدين ، وادانة للمتدينين ، واتهامهم بالتخلف ، ورميهم بالدعوة الى البقاء داخل صناديق الأسلاف المغلقة ، ومن ثم ينبغى أن نطرح جانبا كل ما كتبه الأسلاف فى كتب صفراء لم تعد لها قيمة .

---

(٢) وقد تصدى للرد على هذا الحديث بعض الكتاب ، مثل :
- أنيس منصور ، فى مقاله اليومى «مواقف» بجريدة الأهرام ، بتاريخ ١٩٨٧/٩/١٣
- د. يوسف ادريس ، فى مفكرته ، بجريدة الأهرام ، بتاريخ ١٩٨٧/٩/٢٨

وأعداء الدين فرق شتى ، فمنهم الوجوديون الملحدون ممن يعجبون بفلسفة جان بول سارتر ، وينسحبون على منواله ، ومنهم الماركسيون الذين يتبعون المقررات النظرية الجامدة التي بدأ أصحابها يتنكرون لها الآن ، ويتجاوزونها بمراحل .

* * *

وفي هذا التلوث الفكري يعيش شبابنا ويتنفسون ، وفي وسط الضجيج الاعلامي لهؤلاء وهؤلاء يسمعون ويقرأون ، فمنهم من وقع ضحية هذه الألوان المتطرفة من الفكر ، ومنهم من ينتظر ، ومعلوم أن الشباب أكثر الناس حساسية للمؤثرات الخارجية ، وأشدهم تعرضا للانفعالات ، ومن أجل ذلك أوصى الرسول صلى الله عليه وسلم بالشباب خيرا ، لأنهم أرق أفئدة ، وألين قلوبا .

ولئن كان الاسلام يدعو الى احتضان الشباب برفق ، ويحض على مساعدتهم ، وتذليل الصعاب أمامهم بالتوجيه الرشيد ، وبالحكمة والموعظة الحسنة ، فاننا كثيرا ما نقرأ لكتاب يحلو لهم ابراز أخطاء الشباب وخطاياهم ، وفات هؤلاء الكتاب أن أغلب من يهاجمونهم في قسوة انما هم ضحايا غيبة الثقافة الاسلامية الصحيحة .

واذا كنا قد حاولنا — فيما سبق — أن نشخص الداء ، فعلينا الآن أن نبحث عن الدواء ، علينا أن نفتش عن علاج لداء التطرف الديني ، ولئن كانت الوقاية خير من العلاج ، فهل يمكن أن نعثر على ما يعيننا على أن نقي آلاف الشباب ممن لم يقعوا بعد فريسة للغلو والتطرف ؟ وكيف يمكن تحصينهم ضد الوقوع في الانحرافات التي وقع فيها زملاؤهم من قبل ؟

ان العلاج والوقاية يمكن أن يجتمعا معا ، اذا درس طلاب الجامعات والمعاهد العليا — على اختلاف تخصصاتهم — شيئا من الثقافة الاسلامية (٣) ، وهذه الدعوة ليست اقتراحا جديدا ، بل انها قد طبقت بالفعل في كثير من البلدان العربية والاسلامية ، منذ سنوات عديدة ، وقد كان لكاتب هذه السطور شرف الاسهام في وضع أساس مفردات الثقافة الاسلامية التي بدأ جميع طلاب جامعة صنعاء في الجمهورية العربية اليمنية في دراستها منذ العام الجامعي ١٩٨٣/٨٢ ، وقام بالفعل بتدريس هذه المقررات لطلاب جامعة صنعاء ثم لطلاب جامعة الملك سعود بالرياض عاصمة المملكة العربية السعودية .

---

(٣) أو الثقافة الدينية ، فيدرس كل من الطلاب المسلمين والمسيحيين الثقافة الدينية المناسبة ، ولا بأس أن يتعرف كل فريق على أمور عامة كالوحدة الوطنية ، والقيم الاخلاقية ، ومحاربة الالحاد .. الخ .

وفى النصف الثانى من شهر يونيو الماضى (١٩٨٨) شهدت العاصمة البريطانية (لندن) مؤتمرا عالميا نظمته ادارة منهاج القرآن فى باكستان، وقد حضر المؤتمر الذى انعقد فى قاعـة «فيمبلى» نحو خمسة آلاف شخص يتقدمهم عدد كبير من علماء الدين والمهتمين بالفكر الاسلامى فى العالم، وكان من بينهم علماء أجلاء من مصر شاركوا فى المؤتمر، ومن أهم البحوث التى دار المؤتمر حولها العناية بتربية الشباب تربية اسلامية شاملة، والاهتمام بتدريس الثقافة الاسلامية فى كل الجامعات، وتنمية هذه الثقافة الاسلامية وفقا لمتطلبات العصر الحديث(٤).

وهكذا أصبح تدريس الثقافة الاسلامية مطلبا ملحا ينادى به المهتمون بأمر الشباب، وتجربة حية فى عدد من الجامعات المحيطة بنا تدعونا الى تجاوز مرحلة التفكير، وتشجعنا على اتخاذ قرار التطبيق، على أن تنتقى المقررات بعناية فائقة.

وهأنذا أضع بين أيدى من يهمهم أمر حماية شبابنا، وتحصينهم ضد الانحرافات الفكرية المتطرفة، أضع فلسفة ابن رشد من حيث هى أحد مداخل تدريس الثقافة الاسلامية لطلاب جامعاتنا ومعاهدنا المختلفة، ذلك أن ابن رشد وآراءه الفلسفية، بل والفقهية أيضا هى من أنسب ما يمكن تقديمه لأبنائنا الطلاب فى الظروف الراهنة، لأن الفكر الرشدى يحمل فى ثناياه من القيم ما نحن فى مسيس الحاجة الى ترسيخه فى ثقافة شبابنا.

تقوم فلسفة ابن رشد على نبذ التعصب بشتى صوره، ومحاربة التطرف فى جميع ضروبه، سواء أكان ذا طابع الحادى، يستخف بالدين وأحكامه، أم كان ذا طابع دينى غالى يسارع الى تكفير الناس بمعتقداتهم أو بذنوبهم. ولقد بذل ابن رشد جهدا كبيرا من أجل استئصال جذور التعصب، ومقاومة ضيق الأفق، والتخلص من الجهل وأسبابه، ونبذ التفكير الخرافى القائم على اماتة العقل، وتجاهل أحكامه وقوانينه، وليس ثمة وسيلة فعالة للتخلص من العصبية أفضل من ترسيخ النزعة العقلية الواعية، وقد كان ابن رشد يحرص أشد الحرص على تأكيد هذه المعانى فى جميع كتاباته.

لقد أعلن ابن رشد أن الحكمة أو الفلسفة التى هى نتاج العقل لا تعارض البتة مع الدين الذى هو ثمرة النقل، وكتب فى تأكيد هذا الأمر رسالته الشهيرة «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، حيث أثبت فيها وجوب موافقة العقل للشريعة، وأنه من المحال أن تكون الشريعة مخالفة للحكمة، أو أن تكون الحكمة مخالفة للشريعة، وأن من يزعم أن احداهما مخالفة للأخرى، فانه لم يقف على كنههما بالحقيقة أى لم يقف على كنه

---

(٤) محمود مهدى : جريدة الأهرام، عدد الجمعة ١٩٨٨/٧/١.

الشريفة ، ولا على كنه الحكمة ، وأن ما قد يبدو في الشريعة أنه رأي مخالف للحكمة والعقل ، فهو رأي إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها ، وإما رأي خطأ في الحكمة(٥) .

وحرص ابن رشد على مقاومة الالحاد ، فقام بالرد على من أنكر وجود الخالق ، وزعم أن هذا العالم نشأ عن طريق الصدفة ، أو بالاتفاق(٦) ، وأكد أن أول المعرفة يجب أن يعرفها المكلف ، هي وجود الله تعالى ، وأن ذلك لا يكون الا عن طريق العقل ، واستنكر بشدة ما زعمته بعض الفرق كالحشوية حين قالوا : ان طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل ، أي أن الايمان القلبي وحده يكفي . ويصف ابن رشد هذه الفرقة بأنها ضالة ، ذلك أنه يظهر من غير آية من كتاب الله ، أنه تعالى دعا الناس فيها الى التصديق بوجود البارى بأدلة عقلية(٧) .

ومن نفس المنظور العقلي عاب ابن رشد طريقة الصوفية في اثبات وجود الله لأنها غير عقلية ، وليست نظرية ، أي غير مركبة من مقدمات وأقيسة ، وانما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية . ويقول ابن رشد – في نقده لهذه الطريقة الصوفية ، انها ليست عامة للناس بما هم ناس ، والقرآن كله انما هو دعاء الى النظر والاعتبار ، وتنبيه على طرق النظر العقلي(٨) .

والنظر العقلي الدائم يوقظ في الإنسان الروح النقدية ، فلا يسلم بصحة رأي – مهما كان شأنها – الا بعد تمحيص وفحص . وكان ابن رشد صاحب روح نقدية فاحصة(٩) ، كما كان حريصا على تنمية هذه الروح لدى قرائه ، فلم يقتنع بطريقة الأشاعرة في البرهنة على وجود الله ، على الرغم من انتشار المذهب الأشعري وكثرة أتباعه ، اذ ليست الكثرة تستلزم دائما الصواب . لقد رفض ابن رشد طريقة الأشاعرة التي تعتمد على دليل حدوث العالم ، لأنها – في نظره – لا تصلح للجمهور من حيث انها تتنافى مع الفطرة ، ولا يقتنع بها العلماء من حيث أنها غير برهانية ، « فليست تصلح للعلماء ، ولا للجمهور »(١٠) . وكذلك انتقد ابن رشد دليل

---

(٥) ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تحقيق د. محمود قاسم . القاهرة ، الانجلو ، ١٩٥٥ ، ص ١٨٤ – ١٨٥

(٦) السابق ، ص ٢٠٠

(٧) السابق ، ص ١٣٤

(٨) السابق ، ص ١٤٩

(٩) راجع د. محمد عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد . القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٨٠

(١٠) مناهج الأدلة ، ص ١٣٧

الأشاعرة على التوحيد[١١] ، لغموضه ، ولأنه يثير من الشبهات والمشكلات ما ليس ثمة ما يدعو الى اثارتها .

ومما يتميز به ابن رشد أنه لم يكن يتعالى على جمهور الناس كسائر الفلاسفة ، بل على العكس كان يعنى بثقافة عامة الناس الثقافة المناسبة لهم ، من غير أن يشق عليهم بما يخوض فيه المتخصصون من مسائل عويصة ، وقد حفل كتابه « مناهج الأدلة » بما أطلق عليه « البراهين البسيطة التى كلف الله بها الجميع من عباده »[١٢] ، ومن أجل هذا نقترح أن يدرس طلابنا فى الجامعات — على اختلاف تخصصاتهم — بعض هذه البراهين البسيطة التى تضمنها كتاب « مناهج الأدلة » ، ذلك لأن هذه البراهين أو الطرق الشرعية — على حد قول ابن رشد — « اذا تؤملت وجدت فى الأكثر قد جمعت وصفين :

أحدهما : أن تكون يقينية .

والثانى : أن تكون بسيطة غير مركبة ، أعنى قليلة المقدمات »[١٣] .

أما اثارة المسائل الخلافية والتطرق الى تفاصيلها فأمر يرى ابن رشد أنه يجب ألا يصرح به للجمهور غير المتخصص ، اذ قد يعرض العقيدة للشك أو يثير حولها الشبهات ، « فتمزق الشريعة كلها »[١٤] .

على أن الخلاف بين طريقة مخاطبة الجمهور وطريقة التعامل مع المتخصصين ، ليس خلافا فى الكيف ، وانما هو فى الكم ، أى فى التعمق فى التفاصيل[١٥] . والتعمق متاح لكل من تدرج فى سلم المعرفة ، وصبر على ترقى درجاتها ، صعودا لاحتلال المنزلة العليا : منزلة العلماء .

وهكذا فان تمييز ابن رشد بين ثقافة عامة الناس وبين علوم خواصهم لا يعنى أرستقراطية فكرية ، أو دعوة الى تعالى الصفوة أو أهل القمة على جمهور الناس ، ولكن غاية ما فى الأمر هو التأكيد على أن الانتقال من الثقافة العامة الى المعرفة المتخصصة يقتضى اتباع منهج دقيق ينبغى أن يلتزم به من يسلك هذا الطريق .

---

(١١) السابق ، ص ١٥٧
(١٢) السابق ، ص ١٤٣
(١٣) السابق ، ص ١٤٨
(١٤) السابق ، ص ١٧٣
(١٥) السابق ، ص ١٥٣ — ١٥٤

ومن الواضح أن تنمية الجانب العقلاني في الانسان انما يثمر تقديرا للعلم في شتى تخصصاته وألوانه ، واحتراما للقوانين العلميــة ومنـاهج البحث العلمي ، وهـذا ما نلمسه لدى ابن رشد الذى انتقد طريقه أحد كبار الأشاعرة، أعنى أبا المعالى الجـويني في رسـالته المعروفة بالنظامية ، لأنها تقوم عـلى انكار الحقائق العلمية، ذلك أن طريقته في اثبات وجود البارى تقـوم على أن العالم بجميع ما فيه يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه فمن الممكن أن تنعكس حـركاته رأسا عـلى عقب ، فتصبح الحركة الشرقية غربية ، والغربية شرقية ، ومن الجـائز مثـلا أن يصعد الحجر الى أعلا ، بدلا من أن يسقط على الأرض • ويرفض ابن رشد هـذه المقدمة التى يبنى عليها أبو المعالى دليله عـلى وجود الله ، لأن هـذه المقدمة تتضمن جهلا بالقوانين العلمية(١٦) ، وانكارا لقانون السببية الذى يقتضى وجود المسببات عن الأسـباب وهذا يتعارض مع مقتضى الحكمة والتدبير الالهى الذى يستلزم أن يكون كل شيء في هـذا العالم قـد قـدر وفقـا لنظـام دقيق ، يستهدف تحقيق غايات محـددة ، ويدل عـلى العناية الالهية التى قد يكشفها ، أو يكشف جانبا منها الانسان الذى أوتى قـدرا من العلم والفهم • فعالم الفلك مثلا أقدر من غيره عـلى معـرفة مظاهر العناية الآلهية في عالم الكواكب والأفلاك •

ففى كتاب « تلخيص ما بعد الطبيعة » يقول ابن رشد : « ان الشمس بين من أمرها أنها لو كانت أعظم جرما مما هى عليه ، أو أقرب مكانا، لهلكت أنواع النبـات والحيوانات من شـــدة الحـر ، وكذلك لو كانت أصغر جرما أو أبعـد لهلكت من شـدة البرد ••• وكذلك تظهـــر العناية في فلكها المـائل ظهورا بينا ، فانه لو لم يكن لها فلك مائل ، لمـا كان هناك صيف ولا شتاء ولا ربيع ولا خريف ، وهو بين أن هذه الأزمان ضرورية فى وجود أنواع النبات والحيوان ••• وأما القمر فأثره بين أيضا ••• انه لو كان أعظم مما هو أو أصغر أو أبعد أو أقرب أو لم يكن نوره مستفادا من الشمس لمـا كان له هذا الفعل •••»(١٧) •

أما الأرض فانها لو كانت « بشكل آخـر غير شكلها ، أو فى موضع آخر غير الموضع الذى هى فيه ، أو بقدر غير هـذا القدر ، لمـا أمـكن أن توجد فيها ، ولا أن نخلق عليها • وهذا كله محصور فى قوله تعالى « ألم نجعل الأرض مهادا »(١٨) •

---

(١٦) مناهج الأدلة ، ص ١٤٤ ـ ١٤٥

(١٧) ابن رشد ، تلخيص مابعد الطبيعة ، تحقيق د• عثمان أمين • القاهرة ، الحلبى ، ١٩٥٨ ، ص ١٦٠

(١٨) مناهج الأدلة ، ص ١٩٦

ان من ينكر هـذه الحقائق العلمية ، والقوانين الطبيعية يعد فى نظر ابن رشد كمن ينـكر جندا من جنود الله(١٩) •

والدليلان اللذان يقدمهما ابن رشد عـلى وجود الله ، وهما دليل العناية ودليل الاختراع يقومان عـلى منهج العلوم الطبيعية ، أعنى الملاحظة والاستقراء ملاحظة أن جميع الموجودات فى العالم موافقة لوجود الانسان ، وأن هذه الموافقة من قبل فاعل حكيم ، واستقراء هـذه الموافقـة وتتبعها فى جميع الموجودات من جماد ونبـات وحيوان • يقول ابن رشد : « ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التـامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات »(٢٠) •

اذن دراسـة اهم موضوعات العقيدة الدينية وهو معرفة الله تعالى عند ابن رشد لا تقوم عـلى جدل عقيم كما هو الحال لدى كثير من المتكلمين ، ولا التسليم أو التصديق القلبى ، أو الانتظـار فى سلبية الى أن يتم الكشف والمشاهدة ، كمـا يعلن طائفة من المتصوفة ، وانما معرفة الله تفتح أمام الانسان باب دراسة موجودات هذا العـالم دراسة علمية فاحصة ، وكلما تعمق المرء فى هذه الدراسة العلمية ازدادت معرفته بالخالق وبقدرته وحكمته تعالى ، وهكذا تنتهى العاطفة الدينية ، والتشوق الى معرفة البارى ، الى ازدهار العـلوم الطبيعية والانسانية ، وبالتالى الى التقدم الحضارى• وفى هذا المعنى يقول ابن رشد :

« كذلك الأمر فى العالم كله ، فانه اذا نظر الانسان الى ما فيـه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التى هى سبب الأزمنة الأربعة ، وسبب الليل والنهار ، وسبب الأمطار والمياه والرياح ، وسبب عمارة أجزاء الأرض ، ووجود النـاس فيها ، وسائر الكائنات من الحيوانات والنبـات ، وكون الأرض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية ، وكذلك المـاء موافقا للحيوانات المـائية ، والهواء للحيوانات الطائرة ، وأنه لـو اختل شىء من هـذه الخلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التى ههنا — علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التى فى جميع أجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات باتفاق ، بل ذلك من قاصد قصده ، ومريد أراده ، وهو الله عـز وجل »(٢١) •

وعـلى الرغم من الأهميـة الكبيرة للعلم ، فانه وحده لا يكفى من حيث هو معرفة نظرية ، بل ينبغى أن يقترن العلم بالعمل ، أو أن ينتفـع بالعلم فى مجالات التطبيق العملى ، وهذا المبـدأ هو الذى حقق للحضارة الغربية المعاصرة مـا وصلت اليه من تقـدم وازدهار ، وبفضل هذا المبدأ

---

(١٩) السابق ، ص ٢٠٤

(٢٠) السابق ، ص ١٥٠ — ١٥١

(٢١) السابق ، ص ١٩٤ — ١٩٥

الذى دارت حوله الفلسفة البرجماتية ، وصلت أمريكا الى ما وصلت اليه من تقدم حضارى ، وقد كان لمفكرى الاسلام فضل السبق فى التأكيد على أهمية اقتران العلم بالعمل خلافا للحضارة الاغريقية القديمة التى اتخذت شعارا لها : النظر للسادة والعبيد . أما عند ابن رشد « فما كان أنفع فى العمل فهو أجدر ، واذا كان المقصود فى حق الجمهور هو العمل ، فان المقصود فى حق العلماء هو العلم والعمل جميعا(٢٢) .

ويتجدد الحديث بين الحين والآخر عما يطلق عليه « الغزو الفكرى » او « الغزو الثقافى » ، ويختلف كتابنا المعاصرون حول مفهومه ويتباينون فى مواقفهم منه ، فمنهم من يحذر من خطورته ، ومنهم من ينكر وجوده أصلا ، حتى أضحى من الضرورى الاجابة عن السؤال الآتى : « الغزو الفكرى وهم أم حقيقة(٢٣) ؟ ويمكننا ان نعثر على اجابة مستفيضة لدى ابن رشد عن هذا السؤال .

فمن ناحية انتفع فيلسوفنا بتراث الحضارات السابقة بصفة عامة ، وبالتراث اليونانى بصفة خاصة ، وبفلسفة أرسطوطاليس بصفة أخص بل لقد كان أعظم شارح للفلسفة الأرسطوطاليسية على الاطلاق ، حتى أن الرجل عرف فى أوربا بلقب « الشارح » ، وقد كان لثقافته الواسعة العميقة وانتفاعه بألوان الفكر المختلفة أكبر الأثر فى خصوبة فلسفته ، وأوضح دليل يشهد بأن الانجاز الحضارى عمل تراكمى فى المقام الأول أى أن الازدهار الحضارى يقتضى الانتفاع بما وصل اليه السابقون ثم الاسهام بزيادة رصيد الأسلاف ، فيرتفع صرح الحضارة ، وتخطو الانسانية خطوة الى الامام ، فى مجالات العلوم الطبيعية والبيولوجية والرياضية وتطبيقاتها .

ولكن من ناحية أخرى لا ينبغى أن يمس التطوير والتعديل ما ليس من شأنه التغيير والتبديل ، أعنى العقيدة وأصولها ، فان شارح أرسطو العظيم لم يدنس العقائد التى ضمنها كتابه « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » بشىء خارجى غريب يعكر صفوها ، بل على العكس حاول جاهدا تخليصها من المؤثرات الغريبة والنظريات الدخيلة التى أقحمها فى مجال العقيدة المتكلمون كالأشاعرة ، والفلاسفة كابن سينا .

* * *

ألا تستحق هذه الفلسفة الرشدية أن يقف عليها طلابنا ضمن مقررات الثقافة الاسلامية التى تنادى بأهمية تدريسها ؟ أفلا يجد شبابنا فى هذه الفلسفة اجابات لأسئلة فى صدورهم ؟ أم تتركهم فى حيرة يبحثون عما يروى ظمأهم للمعرفة ؟ وقد يجدون ضالتهم المنشودة لدى تجار الشريعة ، وأدعياء الدين ، ودعاة الارهاب ، حيث يقدمون للضحايا المتعطشين زادا فكريا مسموما .

---

(٢٢) السابق ، ص ١٨١

(٢٣) هذا هو عنوان الكتاب الذى كتبه الدكتور محمد عمارة .

قضية العلاقة بين الفلسفة والدين
لدى ابن تومرت ، وابن رشد

بقـــلم

د. حامد طاهر

أســتاذ الفلسفة بكليـــة دار العلوم ـ جامعة القاهرة



قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت ، وابن رشد

يتوقف تقدير الدراسات الحديثة فى الفلسفة الاسلامية الى حد كبير ، على استمرار عقد المقارنات بين كبار مفكريها من ناحية ، ثم بينهم وبين مفكرى العالم من ناحية أخرى(١) • ومن المعروف أن المقارنة بين فكرتين لشخصين مختلفين تساعد كثيرا على بيان قيمة كل منهما ، بالاضافة الى أنها تضع أيدينا على عناصر القوة والضعف فيهما ، وأخيرا فانها تفتح الباب لأفكار أخرى جديدة ، قد تنبثق من وضعهما وجها لوجه ، أو تحليلهما معا فى اطار واحد •

وليس من الضرورى — فى مجال الدراسة المقارنة — أن تكون الفكرتان متشابهتين ، كما هو مشهور ، وانما يمكن أن يتسع مجال المقارنة فيشمل الأفكار المتناقضة ، أو المضادة ، بل ان المقارنة فى هذا الميدان الأخير ربما كانت أهم وأخصب ، سواء فى نتائجها ، أو فى أسلوب طرحها ، أو حتى مجرد لفت الأنظار اليها(٢) •

وانطلاقا من هذه المقدمات ، سوف ينحصر بحثنا هنا حول قضية العلاقة بين الفلسفة والشريعة ، أو بين العقل والنقل • وهى فى رأينا من أهم القضايا الحقيقية التى شغلت الفكر الاسلامى فى عصوره السابقة(٣) ، (ومما هو جدير بالاشارة أن هذه القضية قد عادت فى شكل جديد لتفرض نفسها بقوة على المسلمين فى العصر الحاضر) والمقارنة التى نقصدها تتعلق بشخصيتين متميزتين فى تاريخ الفكر الاسلامى ، وهما ابن تومرت ، وابن رشد ، حيث يقدم كل منهما فكرة متعارضة تماما لفكرة الآخر •

وابن تومرت ، المتوفى سنة ٥٢٤هـ ، هو الزعيم الدينى الذى قوض دولة المرابطين ، وكان لحركته الاصلاحية القوية أثر كبير فى قيام دولة الموحدين فى المغرب والأندلس ، خلال النصف الأول من القرن السادس الهجرى • واذا كان ابن تومرت قد توفى قبل أن يشهد قيام النظام

---

(١) تمت أمثال هذه المقارنات حتى الآن بين كل من الغزالى وديكارت ، وابن عربى وسبينوزا ، وأيضا ليبنتز ، والمعرى ودانتى ، وابن رشد وتوماس الأكوينى ، الفارابى وأفلاطون •

(٢) فى مجال الأفكار المتضادة نشير هنا الى أهمية المقارنة بين كل من الغزالى وابن رشد ، وابن عربى وابن تيمية ، والقاضى عبد الجبار والأشعرى •

(٣) انظر كتابنا : مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ، الفصل الرابع : المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة ص ٩٣ دار هجر ، القاهرة ١٩٨٥

الدينى والسياسى الذى كرس حياته كلها من أجله ، فقد كان لتلمذه المباشر ، وساعده الأيمن عبد المؤمن (ت ٥٥٨هـ) الفضل الأكبر فى تحقيق حلم أستاذه الراحل[٤] .

أما ابن رشد المتوفى ٥٩٥هـ ، فهو الطبيب ، والفقيه ، والفيلسوف الشهير ، الذى استعان به ابن عبد المؤمن نفسه[٥] ، لكى يشرح مؤلفات أرسطو ، ويبسط مراميها لقراء اللغة العربية . ومن المعروف أنه أدى مهمته باقتدار كبير ، وعلى يديه بلغت الفلسفة الاسلامية اقصى تطور لها فى العهد القديم .

وعلى الرغم من أن ابن رشد قد نشأ ، وتكون ، وطارت سمعته فى عهد دولة الموحدين ، فاننا نجده يختلف اختلافا أساسيا مع مؤسس الدولة الروحى . ابن تومرت ، حول تلك القضية الهامة ، والخاصة بالعلاقة بين الفلسفة والشريعة — وهذه احدى مفارقات المقارنة من الناحية التاريخية !

وفى غرضنا لهذا الموضوع ، سوف نتبع منهجا محددا وواضحا فى الوقت نفسه ، وذلك بأن نعرض أولا لفكرة ابن تومرت عن العلاقة بين الفلسفة والشريعة ، ثم نتبعها بفكرة ابن رشد عن نفس الموضوع ، معتمدين أساسا على نصوص كل منهما ، بعد تصنيفها ، ووضعها فى نسق منهجى متطور[٦] ولن يكون تدخلنا فى مرحلة عرض الأفكار الا بالقدر الذى نشير فيه الى مواطن القوة أو الضعف ، ومن واقع المقاييس التى استخدمها كل من المفكرين . وأخيرا سوف نعقب بخاتمة تشتمل على نتيجة المقارنة ، وهى مجموع الملاحظات التى قمنا بتسجيلها أثناء البحث ، أو برزت — كما سبق أن أشرنا — نتيجة لوضع الفكرتين فى اطار واحد ، وتحليلهما معا .

---

(٤) من أفضل ماظهر باللغة العربية عن ابن تومرت : حياته ومذهبه كتاب د. عبد المجيد النجار بعنوان « المهدى بن تومرت » دار الغرب الاسلامى ، بيروت ١٩٨٣ — وهو عبارة عن رسالة دكتورة نوقشت فى جامعة الأزهر باشراف أ.د. عبد الفتاح بركة .

(٥) هو أبو يعقوب يوسف (ت٥٨٠) الذى طلب من طبيبه الخاص ابن طفيل أن يبحث له عن شخص مؤهل لتلخيص وتقريب نصوص أرسطو المترجمة الى اللغة العربية ، فقدم له ابن رشد ، الذى ظل مقربا لديه ، ولدى خلفه أبى يوسف يعقوب ، المنصور (ت ٥٩٥ هـ) .

(٦) اعتمدنا فى استخلاص فكرة ابن تومرت على مجموع كتبه ورسائله الذى نشره لوسيانى Luciani بالجزائر سنة ١٩٠٣م ، وكتب له مقدمة ضافية المستشرق جولدزيهر — سوف نشير اليه خلال بحثنا باسم « مجموع ابن تومرت » بعد تحديد عنوان الرسالة المستمد منها النص . أما ابن رشد ، فقد كان مصدرنا الأساسى فى استخلاص فكرته كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تحقيق د. محمد عمارة ، دار المعارف ١٩٧٢ ، مع الاستئناس بكتابه الآخر « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » ، تحقيق وتقديم د. محمود قاسم . مكتبة الانجلو — القاهرة ١٩٦٩

(أ) فكرة ابن تومرت :

يرى ابن تومرت أن الشريعة كان قائم بذاته ، مستقل تماما عن العقل الانسانى ، وبالتالى فان ثبوتها لا يتوقف بحال من الأحوال على أحكام هذا العقل ، وبراهينه الخاصة به . وهو يستدل على أن الشريعة لا تثبت بالعقل بأربعة أدلة ، هى على النحو التالى :

الدليل الأول :

أن العقل ليس فيه الا الامكان والتجويز . وهما شك . والشك ضد اليقين . ومحال أخذ الشىء من ضده .

وهذا معناه أن الشريعة ، التى هى يقين خالص ، لا ينبغى أن تعتمد فى ثبوتها على قوانين العقل ، التى قد تشتمل على نوع من الشك .

الدليل الثانى :

أن ضرورات العقل لا تخرج عن ثلاثة أحكام : واجب ، وجائز ، ومستحيل . وبما أن العبادات — التى هى ركن أساسى من الشريعة — ليست من قبيل الواجب العقلى ، ولا هى من قبيل المستحيل ، فلم يبق الا الجائز .. ومن المعروف أن الجائز يؤدى أحيانا الى التمانع . واذن فلا يمكن أن يعتمد جزء أساسى من الشريعة على مبدأ الجواز الذى يؤدى الى التمانع .

الدليل الثالث :

ان أعيان الأشياء — من وجهة النظر العقلية البحتة — كلها متساوية ، وبالتالى فان بعضها ليس أحق بالاباحة من البعض الآخر . وكذلك الحال بالنسبة الى الخطر . واذا تساوت تمانعت ، واذا تمانعت بطلت .

الدليل الرابع :

ان الله تعالى مالك الأشياء . وهو يفعل فى ملكه ما يريد ، ويحكم فى خلقه كما يشاء . وبالتالى فليس للعقل الانسانى (المخلوق) أن يحكم على أفعال الله (الخالق) ، أو على أحكامه(٧) .

---

(٧) رسالة الشريعة والعقل ، مجموع ابن تومرت ص ١٦٣

ثم يهاجم ابن تومرت رأى القائلين بأن العقل يعتبر مصدرا مستقلا للحكم على الأشياء بالحسن والقبح . ومن الواضح أنه يقصد بذلك المعتزلة . يقول : « وذهب آخرون الى الاستنباط من عقولهم ، وتحسين الأشياء على ما أدتهم اليه ، وجعلوا أقيسة فى الشرع عدولا منهم عن الحق »(٨) .

وهو يقرر فى حسم أن الشريعة كلها منحصرة فى مجموعة من المصادر ، التى يطلق عليها « أصولا أو فروعا » . وهذا معناه أنه لا حاجة أبدا لتدخل العقل الانسانى فى أمور الشريعة ، التى تتحدد - لديه - فى عشرة أصول ، هى على النحو التالى :

١ - أمر الله (تعالى) .

٢ - نهى الله (تعالى) .

٣ - خبره (تعالى) بمعنى الأمر .

٤ - خبره (تعالى) بمعنى النهى .

٥ - أمر الرسول (ص) .

٦ - نهى الرسول (ص) .

٧ - خبر الرسول (ص) بمعنى الأمر .

٨ - خبر الرسول (ص) بمعنى النهى .

٩ - فعل الرسول (ص) .

١٠ - اقراره (ص) .

وأما فروع الشريعة ، فتتمثل فى الأحكام الخمسة التالية :

١ - الواجب .

٢ - المندوب .

٣ - المحظور .

٤ - المكروه .

٥ - المباح(٩) .

---

(٨) المصدر السابق . نفس الصفحة .

(٩) السابق ، ص ١٦٤

وليس معنى كون الشريعة منحصرة فى تلك الأصـول العشرة والفروع الخمسـة ، أنهـا لا تؤخذ الا من القرآن الكريم ، والسنة النبوية وحدهما ، وانما يوجد الى جوار هذين المصدرين الأساسين : الاجماع ، والقياس • لكن ابن تومرت يذهب الى أن كلا من الاجماع والقيـاس متضمن أيضا فى المصدرين السابقين :

أما الاجماع فهو داخل تحت الأمر فى قوله تعالى : (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم)(١٠) ، وأما القياس فعلى قسمين : صحيح وفاسد • وأغلب القياس الفاسد متعلق بالعقل • أما القياس الصحيح (وتعريفه لديه : تساوى الغيرين فى الحكم) فهو القياس الشرعى ، المستمد أساسا من الشريعـة ، والمحـكوم بمجموعة من الشروط ، تضمن لأحكامه أن تظل ، هى أيضا ، فى حدود الشرع(١١) •

وبالنسبة الى مسألة توقف الايمان عـلى التصديق العقلى ، يعرض ابن تومرت لسـؤال يقـول :

ــ ما الدليل على وجوب العبادة ؟

وهو يجيب عن هذا السؤال بسلسلة من الشروط المترتب بعضها على بعض ، والتى يتبين منها أن الايمان يتوقف على العلم ، ولكن العلم نفسه يعـود فيتوقف على ورود الشرع • يقول ابن تومرت :

١ ــ « العبادة لا تصح الا بالايمان والاخلاص ،

٢ ــ ولا يصح الايمان والاخـلاص الا بالعلم ،

٣ ــ ولا يصح العلم الا بالطلب ،

٤ ــ ولا يصح الطلب الا بالارادة ،

٥ ــ ولا تصح الارادة الا ببـاعث يبعث عليها (والباعث هو الرغبة والرهبة) ،

٦ ــ والرغبة والرهبة بالوعد والوعيد ،

٧ ــ والوعد والوعيد بالشرع ،

---

(١٠) سـورة النسـاء ، من الآية ٥٩

(١١) رسالة الشريعـة والعقل ، مجمـوع ابن تومرت ، ص ١٦٥ • وقد لقاضي ابن تومرت فى موضوع القياس •

٨ — والشرع بصدق الرسول ،

٩ — وصدق الرسول بظهور المعجزة ،

١٠ — وظهور المعجزة باذن الله تعالى »(١٢) .

وهو يؤكد أن هذه الشروط ، المترتب بعضها على بعض ، ضرورية لصحة العبادة ، لأنه لا يتوصل الى العبادة الا بها « وما لا يتوصل الى الواجب الا به فهو واجب — فاسم العبادة يتناول ما ذكرناه من الشروط المتقدمة ، ولا تصح الا بها ، ومتى اختل شرط منها اختلت العبادة بأسرها ، ومهما وضع شرط منها فى غير موضعه تناقض جميعها واختل تركيبها — وافتقار بعضها الى بعض معلوم بالضرورة »(١٣) .

لكن ابن تومرت يعود فيدرك أن اعتراضا قويا يمكن أن يوجه الى الأساس الذى بنى عليه هذه الشروط .. وهو المتمثل فى السؤال التالى :

— هل يجب على الانسان العلم قبل الايمان ، أم الايمان قبل العلم ؟ وبعبارة أخرى : ان التصديق بصحة المعجزة للرسول (وهو الشرط الأول فى سلسلة الشروط التى وصفها ابن تومرت) يتوقف على استخدام العقل ، مع أنه جعل العبادة ، فى نهاية الأمر ، تتوقف على الايمان !!

ويشير ابن تومرت الى أن هذه القضية من القضايا التى دار حولها نزاع كبير ، وافترق الناس بسببها الى طوائف : « فذهبت طائفة منهم الى أن أول الواجبات النظر ، وذهب آخرون الى أن أول الواجبات الايمان ، وذهب آخرون الى أن أول الواجبات العلم ، وقال آخرون : الارادة .. وكل يقيم حجته ، وينصب دليله ، ويدفع قوله ، وينقض دليله . والعجب كل العجب من عدولهم فى ذلك عن الطريق ، وخروجهم عن سبل التحقيق ، وتسويغهم الخلاف فيما لا يجوز فيه الخلاف »(١٤) .

ومع ذلك ، فهو يورد للمعتزلة بالذات قولا مفصلا يصفه بأنه : « شبهة ايهام » له خطورته على المستوى العقلى والدينى معا . يقول : « ثم ان المعتزلة شمروا وأعملوا أفكارهم ، ودققوا ، وأتوا الى هذا النظام ، فألقوا فيه شبهة ايهام ، وقالوا :

---

(١٢) رسالة العبادة ، مجموع ابن تومرت ، ص ٢٢٠ ، ٢٢١

(١٣) السابق ، ص ٢٢١

(١٤) السابق ، ص ٢٢٢

ـ بم تنفصلون عن قول هذا السائل « بم أوجبتم على العبادة » ؟ أبدليل أم بغير دليل ؟

فان قلتم : بغير دليل ، فقد تحكمتم على ، ولست بأولى بالتحكم على منى عليكم .

وان قلتم : بدليل ـ فان ذلك الدليل لا يخلو من أن يكون سمعيا أو عقليا .

فان قلتم : عقليا ـ فالعقل لا يوجب شيئا ، وليس منه الا تعارض الامكانين والتجويز ، والتجويز تشكيك ، والشك لا يوجب شيئا .

وان قلتم : بالسمع ـ فالسمع ، من جاء به ؟

فان قلتم : الرسول ـ فبماذا يعلم صدق الرسول ؟

فان قلتم : بظهور المعجزة ـ فهل يجب على النظر فى المعجزة أم لا ؟

فان قلتم : يجب ـ فهل يجب بالعقل ، أم بالسمع ؟

فان قلتم : بالعقل ـ فالعقل لا يوجب شيئا ، اذ ليس فيه الا ما تقدم من تعارض الامكانية والتجويز .

وان قلتم : بالسمع ـ فمن جاء بالسمع ؟!

فخرجوا من هذا الى التسلسل والمحال ، وبنوا هذا الدور على التلبيس والتعطيل ، حتى ضل به كثير من الناس ، وذهبوا الى أن العقل يقبح ويحسن »(١٥) .

والواقع أن ابن تومرت يعترف بصعوبة القضاء على تلك الشبهة التى أوردها المعتزلة، فيقول : « وهذه الشبهة التى ألقوها عسيرة المخرج ، صعبة المسلك ـ الا عند المحققين الذين عرفوا قواعدها ، ومن حيث المدخل اليها »(١٦) . وهكذا فانه يتصدى للرد عليها نظرا لأهميتها ، وخطورة النتائج التى تترتب عليها « فان سؤالهم ، على ما بنوه عليه ، يلزم فيه الدور ، ويؤذن ببطلان الشرع ، ووجوب العبادة »(١٧) .

وانه لكى تزول تلك الشبهة ، ينبغى أن يقدم لها بمقدمات تبين أن الدين أمر ضرورى ، يرجع أصله الى تقدير الله فى الأزل ، ثم تنفيذ هذا التقدير فى موعده المحتوم ، ويشكله

---

(١٥) السابق ، ص ٢٢٣ ، ٢٢٤

(١٦) السابق ، ص ٢٢٣

(١٧) السابق ، ص ٢٢٣ ، ٢٢٤

الموسوم سلفا ، من غير أن يكون هناك أي اختيار للمكلفين تبليغه (سواء كانوا بشرا أو ملائكة) في دفعه : « وذلك بأن يقال : « ان السائل عن وجوب العبادة : هل هي بالسمع أم بالعقل ؟ ـ لا يخلو من أن يكون كافرا ، أو موحدا عارفا : فان كان كافرا ، فلا كلام فيها معه ، حتى يعرف الوحدانية ، ويثبت الربوبية ، ثم اذا أثبت الربوبية ، وعلم الوحدانية ، فلا يخلو من أن يكون : مكابرا أو مسترشدا(١٨) .

فان كان مكابرا سقطت مكالمته .

وان كان مسترشدا قيل له : اعلم أن البارى (سبحانه) قدر فى أزليته أن يظهر أشياء على ما يشاء ، ولابد من ظهورها على ما قدرها ، وأن قضاءه وقدره لا يتغير .

وأنه قدر فى أزليته أن يبعث رسولا الى قوم من عبيده فى زمن قدره وعلمه ، وأنه يظهر أحكاما وشرائع على يديه ، ويظهر معجزة تدل على صدقه ، وأنه لما بلغ الوقت الذى أراده وعلمه وقدره بعث واسطة الى هذا الرسول ، وهو جبريل ، عليه السلام ، من غير اختيار لجبريل فيما أمره الله ، فأمره أن يبلغ رسوله ما أمره بتبليغه من الشرائع والأحكام الى عبيده ، فامتثل جبريل ما أمر به ، من غير استطاعة له فى دفعه ، ولا اختيار له فى رده ، فبلغ الرسول ما أمر بتبليغه ، فعلم الرسول ذلك ، وامتثل ما أمر به من غير استطاعة له فى دفعه ، ولا اختيار له فى رده .

ثم قال : يارب ، هؤلاء القوم الذين بعثتنى اليهم لا يعلمون صدق ما أقول .. فقال (تعالى) : انما عليك البلاغ ، وأنا أظهر على يديك دلالة تدل على صدقك ، فبلغ الرسول، صلى الله عليه وسلم ، هذه الأحكام ، على حسب ما أمر به ، وتقرر وجوبها من قبل الله (سبحانه) على ما علمه ، وقدره ، وأراده ..

فلا حجة للخلق فى دفعها ، ولا استطاعة لهم على ردها بعد تقررها وظهورها »(١٩) .

ومن الواضح أن ابن تومرت يقيم اثبات الشريعة هنا على مبدأ الضرورة ، الذى يخضع خضوعا كاملا للارادة الالهية ، دون أن يظهر فيه ـ سلبا أو ايجابا ـ أى دور للعقل الانسانى .

---

(١٨) السابق ، ٢٢٠

(١٩) السابق ، ص ٢٢٤

ولا يسعنا الا أن نختلف مع ابن تومرت فى رفضه القاطع لمحاولة اقناع الكافر بأساس الشريعة . فلا شك أن الدليل العقلى يمكنه آن يقوم — هنا — بدور هام ، يضاف الى دلالة المعجزة ، التى تعتبر أيضا — فى التحليل الأخير — دلالة عقلية خالصة .

ولا ندرى لماذا أغفل ابن تومرت الآيات القرآنية الكثيرة التى دعت الكفار والمشركين والناس جميعا الى النظر ، والتأمل ، والاعتبار فى ملكوت السماوات والأرض ، لاستنباط النتيجة العقلية من وراء ذلك كله ، وهى اثبات الخالق ، الواحد ..

ومهما يكن من شىء ، فان ابن تومرت يبدو أنه قد شعر بضعف مبدأ الضرورة السابق ، كأساس كاف لاثبات الشريعة ، فحاول أن يستخرج منه بعض الأصول العقلية التى يمكن أن نلخصها فيما يلى :

١ — امكان وجوب الشريعة ، وفائدته — كما يقول ابن تومرت — استحالة تكليف الناس بما لا يطاق .

٢ — ان تكليف الله (تعالى) للناس ليست بموقوف على اختيارهم .

٣ — ان أفعال الله (تعالى) ليست بموقوفة على علم الناس بالغيب وانه يفعل فى ملكه ما يشاء .

٤ — ان البارى (سبحانه) واحد فى ملكه ، وليس له شريك فى خلقه .

٥ — انه لا استطاعة للناس فى التوصل الى معرفة الغيب — الا بواسطة .

٦ — ان تلك الواسطة لابد لها من اظهار ما أمرت باظهاره .

٧ — انه لا يقبل من الوسطة الا بدليل (= بمعجزة) .

٨ — امكان النظر فى المعجزة ، التى أظهرها الله (تعالى) للدلالة على صدق رسوله .

وهكذا يضطر ابن تومرت الى الاعتراف بامكان النظر (العقلى طبعا) فى دلالة المعجزه على صدق الرسول . لكنه لا يريد للعقل الانسانى أن يخطو أبعد من ذلك . فبمجرد تيقنه من دلالة المعجزة على صدق الرسول ، تلزمه الطاعة الكاملة لكل ما يجىء به . يقول : « والدلالة مستند صدق الرسول ، لا أنها مستند وجوب الأحكام .. فاذا ظهرت الدلالة على صدق الرسول ، فمن أعرض حينئذ فله العقاب ، ومن أجاب وامتثل فله الثواب . فيكون حينئذ فى حق الرسول فى قبول ما جاء به ، وأن لا استطاعة لنا على دفعه ،

كالرســـول في حق جبريل ، عليه الســـلام ، لما جاء به ، وتبين له الحـق امتثل ، ولم يستطع دفعا ، ولا أمكنـه اختيار ، فكذلك نحن معـــه (عليه الســـلام) : لا نستطيع دفعا لما جاء به ، ولا اختيـار لنا فيـه — وهذا معلوم بالضرورة ، لا ينكره متشرع ، ولا يدفعه الا مبتدع »[٢٠] •

ولمزيد من التوضيح ، يقـدم ابن تومرت مثالا على ذلك ، فيقول : لو أن ملكا من ملوك الدنيـا ، جليـل القـــدر ، عظيم الخطر ، مطاع الأمر ، بعث الى رعيتـه رســـولا بكتاب يتضمن أمره ونهيه ، مـع معرفتهم بتأتى ذلك منـه ، وتكليفه لهم ما شـاء ، ومعـه خاتمـــه (الذى لا ينسب الا اليـه ، ولا يمكن وجـــود مثـــله عنـد غيره ، ولا يعطيـه الا عـلامة ودلالـة على صـــدق رســـوله) وكانت هذه الأمارات الثلاث من أمر هـذا الخاتم معلومة عنـدهم ، مقطوعا بها على صـــدقه •

فلما بلغ اليهم الكتـاب ، وعلموا ما فيـــه قالوا له : ان الأوامر متأتيـة من الملك : ونحن لا نعلم صـــدقك الا بدلالة تدل عليـه ، فأخرج لهم الخاتم ، فحين رأوه علموه ، وتحققـــوا أنه خاتمه الذى لا يظهره الا دلالـة على صـــدق رســـوله ، فتقرر عنـــد ذلك تكليفهم ، وتأكد تحقيقهم ، وصح يقينهم •

وهذا المثل ظاهر لاخفاء به عند ذوى النهى :

فمثال الملك مثال البارى (ســبحانه ، وله المثل الأعلى) •

ومثال رسول الملك مثال الرسول ، عليـه السـلام •

ومثال كتاب الملك مثال الرسالة •

ومثال الخاتم مثال المعجزة •

فاستناد صدق الرسول الى ظهور الخاتم •

واستناد صحة الكتاب الى صدق الرسول •

فاذا علمت صحة الكتاب وجب التصـديق بما فيه ، وامتثال ما تضمن من الأمر والنهى[٢١] •

---

(٢٠) السابق ، ص ٢٢٦ ، ٢٢٧

(٢١) السابق ، ص ٢٢٧

لكننا نلاحظ أن المثال نفسه الذى أورده ابن تومرت يحتوى على نقطة تظل فى حاجة لتفسير : وهى أن رعية الملك يعرفون الملك بالفعل ، أو كمال قال بالضبط « مع معرفتهم بتأتى ذلك منه ، وتكليفه لهم ما شاء ، واذن فلم يبق لهم الا مجرد التأكد من أن هذا الشخص المبعوث اليهم هو رسول الملك حقا .. أما بالنسبة الى موضوع اثبات الشريعة عن طريق المعجزة وحدها ، فالأمر مختلف ، لأن الناس فى هذه الحالة يجهلون مصدرها ، وهم قبل كل شىء بحاجة الى تزويدهم بدليل يؤكد لهم وجوده . ومن الممكن أن هذا الدليل ، كما يكون معجزة ، حسية أو عقلية ، نازلة من السماء ، فقد يكون أيضا برهانا ينبع من العقل الانسانى ، ويصبح ملزما له .

والواقع أن ابن تومرت يجد نفسه — فى نهاية الأمر — مدفوعا الى الاعتراف بدور العقل الانسانى ، وخاصة فى مجال معرفة الله تعالى ، لكنه يقلص هذا الدور الى أقل قدر ممكن ، وذلك عن طريق ما يسميه بالضرورة العقلية ، وهى المبادىء الأولية التى لا يتطرق الشك اليها ، ولا يمكن للعاقل دفعها .

وهذه الضرورة على ثلاثة أقسام : واجب ، وجائز ، ومستحيل .

فالواجب : ما لابد من كونه — كافتقار الفعل الى الفاعل .

والجائز : ما يمكن أن يكون ويمكن ألا يكون — كنزول المطر .

والمستحيل : ما لا يمكن كونه — كالجمع بين الضدين(٢٢) .

ويذهب ابن تومرت الى أن « هذه الضرورة مستقلة فى نفوس العقلاء بأجمعهم : استقر فى نفوسهم أن الفعل لابد له من فاعل ، وأن الفاعل ليس فى وجوده شك . ولذلك نبه الله ، تبارك وتعالى ، فى كتابه ، فقال : « أفى الله شك ، فاطر السماوات والأرض »(٢٣) . أخبر تعالى أن فاطر السماوات والأرض ليس فى وجوده شك . وما انتفى عنه الشك وجب كونه معلوما ، فثبت بهذا أن البارى ، سبحانه ، يعلم بضرورة العقل »(٢٤) .

تلك هى فكرة ابن تومرت التى تبدو فيها الدعوة قوية الى الاعتماد الأساسى على الشريعة ، ككيان قائم بذاته ، ومتضمن لأدلته وبراهينه الشرعية ، والتى يفضل عدم اللجوء الى غيرها . واذا

---

(٢٢) السابق ، ص ٢٢٨

(٢٣) سورة ابراهيم ، الآية .

(٢٤) رسالة العقيدة . مجموع ابن تومرت ، ص ٢٣٠

كان للعقل الانسانى دور ما فى بعض المراحل ، فانه دور بسيط جـدا ، لأن الشريعة قد احتوت على كل ما يلزم الانسان المؤمن ، سواء من أدلة التصديق ، أو أوامر التـكليف ، وحـــدود النهى •
وخلاصـــة الأمر أن ابن تومرت يكاد يصــدر عن المسلمة التالية :

ما الداعى الى اللجوء الى العقل الانســانى الذى قد يخطىء ،

ونحن بين أيدينا الشريعة ، وهى فى كل الأحوال صواب ؟!

(ب) فكرة ابن رشد :

يعد ابن رشــد بحق من أبرز فلاســفة المسلمين الذين تناولوا قضية العلاقة بين الفلسفة والشريعة ، أو بين العقل والنقل ، بل انه يعــد كذلك من أبرز من قدموا لها حلولا واضـــحة ومحددة • وفى رســالته المركزة جدا « فصــل المقــال » التى خصصـها أساسا لهــذه القضية ، يحدد ابن رشــد الغرض منهــا فى محـــاولته الاجابة عن السؤال التالى :

ـ هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق : مباح بالشرع ؟

أم محظور ؟

أم مأمور به (على جهة الندب أو على جهة الوجوب)(٢٥) ؟

وفى البداية يعرف ابن رشد « فعل الفلسفة » بأنه : النظر فى الموجودات ، واعتبارها ، من جهة دلالتها على الصانع (أى من جهة ما هى مصنوعات)(٢٦) •

والواقع أنه بهذا التعريف يتبلور مفهوم « الفلسفة الاسلامية » ، ويصبح له اطاره الخاص •
فهى ليست فلسفة الحادية خالية من فكرة الله (كما فى الفلســفة الاغريقية ، ولدى أرسطو بصفة خاصة) ، كذلك فانها ليست فلسفة اشراكية ، تتعـدد فيها الآلهـة (كما عنـد الثنـوية وغيرها من الديانات الشرقية القديمة) ولكنها فلسفة توحيدية ، تقوم على الايمان بالله ، وتسعى ـ بناء على توجيهات الشرع نفسه ـ الى اثبـــات وجود خالق هــذا الكون ومبدعه ، عن طريق تأمل الموجودات ، واعتبارها بواسطة العقل « فان الموجودات انما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها ، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم »(٢٧) •

---

(٢٥) فصل ابن المقــال لابن رشد ص ٢٢ ، ص ٢٣٠ .
(٢٦) السابق ، نفس الصفحة •
(٢٧) السابق ، نفس الصفحة •

وبهذا المعنى سوف تصبح الفلسفة الاسلامية عبارة عن أسلوب فى البحث أو منهج فى الاستدلال ، أكثر من كونها بناء مذهب يحتوى على عدد من النظريات .

فاذا رجعنا الى الشرع ، وجدناه - كما يقول ابن رشد - قد دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل ، وتطلب معرفتها به ، وذلك بين فى أكثر من آية من كتاب الله ، تبارك وتعالى ، مثل قوله تعالى (فاعتبروا ياأولى الأبصار)(٢٨) . وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى ، أو العقلى والشرعى معا .

ومثل قوله ، تعالى (أو لم ينظروا فى ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله منه شىء)(٢٩) . وهذا نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات ...

وقال ، تعالى (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت ، والى السماء كيف رفعت)(٣٠) ، وقال (ويتفكرون فى خلق السماوات والأرض)(٣٠) الى غير ذلك من الآيات التى لا تحصى كثرة(٣١).

ومن هذه الآيات وغيرها ، يستخرج ابن رشد الاستدلال الآتى :

- اذا تقرر أن الشرع أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها .

- وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من (استنباط المجهول من المعلوم ، واستخراجه منه) وهذا هو القياس .

فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى(٣٢) .

واذا جاز لنا أن نتوقف هنا قليلا لتناقش تلك الفكرة ، فاننا نقول : ان حصر مصطلح الاعتبار (أو النظر) القرآنى فى القياس العقلى وحده فيه تضييق شديد . فالنظر والاعتبار الوارد ذكرهما كثيرا فى القرآن الكريم أوسع بكثير من ذلك النسق المنطقى المتمثل فى القياس العقلى وحده : فبعض هذا النظر حسى ، يقترب من الواقع ويكاد يلمسه ، وبعضه ذوقى ينفعل بالواقع ، ويعيش من خلاله تجربته الدينية ، بل ان بعضه يأخذ شكل الحوار مع شخص آخر(٣٣) . ولا شك فى أن طرق التصديق متعددة ، وأساليب الايمان متفاوتة ، لذلك فاننا

---

(٢٨) سورة الحشر ، الآية ٢

(٢٩) سورة الأعراف ، الآية ١٨٥

(٣٠) سورة آل عمران ، الآية ١٩١

(٣١) فصل المقال ، ص ٢٢ ، ٢٣

(٣٢) السابق ، ص ٢٣

(٣٣) تلفت النظر هنا الى قوله تعالى(قل انما أعظكم بواحدة ام تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ..) سورة سبأ ، الآية ٤٦

نرى أن منهج القياس العقلى يصلح تماما أن يكون طريقا من طرق الاعتبار ، ولكنه بالتأكيد ليس هو الطريق الوحيد •

ومهما يكن من شيء ، فان ابن رشد يمضى حاسما فى استنتاجاته ، فيقول : « اذا كان الشرع قد حث على معرفة الله ، تعالى ، وسائر موجوداته بالبرهان ــ وكان من الأفضل ، أو الأمر الضرورى ، لمن أراد أن يعلم الله ، تبارك وتعالى ، وسائر الموجودات بالبرهان ، أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها ، وبماذا يخالف القياس البرهانى القياس الجدلى ، والقياس الخطابى ، والقياس المغالطى ــ وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك : ما هو القياس المطلق ؟ وكم أنواعه ؟ وما منها قياس ، وما منها ليس بقياس ــ وذلك لا يمكن أيضا الا ويتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التى منها تركبت ، أعنى : المقدمات وأنواعها »(٣٤) •

ومعنى هذا أن الشخص الذى يمتثل لأمر الله تعالى بالنظر والاعتبار فى مخلوقاته ، ينبغى عليه ــ تبعا لاستدلال ابن رشد ــ أن يبدأ بدراسة « علم المنطق » الأرسطى !! وقد أدرك ابن رشد بالفعل خطورة مثل هذا الاعتراض ، فأسرع بايراده ، والرد عليه :

« وليس لقائل أن يقول : ان هذا النوع من النظر فى القياس العقلى بدعة ، اذ لم يكن فى الصدر الأول ، فان النظر أيضا فى القياس الفقهى وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول ، وليس يرى أنه بدعة »(٣٥) •

وهكذا يقيم ابن رشد مشابهة بين القياس العقلى والقياس الفقهى باعتبار أن كلا منهما آلة ضرورية لاكتساب المجهول من المعلوم : « فانه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه فى الأحكام وجوب معرفة المقاييس (أنواع القياس) الفقهية على أنواعها ، وما منها قياس ، وما منها ليس بقياس ــ كذلك يجب على الموجودات وجوب معرفة القياس العقلى وأنواعه •• بل هو أحرى بذلك »(٣٦) •

وبعد أن يقرر ابن رشد أن الشرع يوجب النظر فى « القياس العقلى وأنواعه » ، يدعو الى تلمس معرفته عند الحاذقين فيه ، وهم الفلاسفة القدماء ، حتى وان كانوا على غير ملة الاسلام : « وان كان غيرنا قد فحص عن ذلك ، فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله ــ بما قاله من تقدمنا فى ذلك •

---

(٣٤) فصل المقال ، ص ٢٤
(٣٥) السابق ، ص ٢٥
(٣٦) السابق ، ص ٢٦

وســواء كان ذلك الغير مشاركا لنـا أو غير مشارك فى الملة ، فان الآلة التى يصح بها التزكية، لا يعتبر فى صـحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة ، أو غير مشـارك ، اذا كانت فيهـا شروط الصحة • وأعنى بغير المشارك : من نظر فى هـذه الأشـيـاء من القـدماء قبـل مـلة الاسلام »(٣٧) •

وبالطبع ، يقصد ابن رشد العمل الكبير الذى قام به أرسطو وشارحوه فى مجـال عـلم المنطق • لكنه يصرح بأننا ينبغى ألا نتبع القدماء اتباعا خالصـا بدون الفحص عما قالوه ، وذلك لمعرفة الحـق منـه والتمسك به ، والوقوف على الزائف فيـه واجتنابه • يقول ابن رشد : « يجب علينا ان ألفينا لمن تقـدم من الأمم السالفة نظرا فى الموجودات ، واعتبارا لها ، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن تنظر فى الذى قالوه من ذلك ، وما أثبتوه فى كتبهم :

فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه وما كان منهـا غـير موافق للحق نبهنا عليه ، وحذرنا منه ، وعذرناهم »(٣٨) •

ويشير ابن رشد الى أن الدين والفلسـفة يلتقيان فى هدفهما البعيد ، وهو اعتبار الموجودات للتيقن من وجود الصانع ، بل انه يصف بالجهل والبعـد عن الله أولئك الذين يصـدون المؤمنين القادرين على البحث الفلسفى عن ممارسته ، والاشتغال به ، يقول : « فقد تبين من هذا أن النظر فى كتب القـدماء واجب بالشرع ، اذ كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه ، وأن من نهى عن النظر من كان أهـلا للنظر فيها (وهو الذى جمع أمرين : أحـدهما ذكاء الفطرة ، والثانى العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية) فقد صـد النـاس على البـاب الذى دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدى الى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل ، والبعد عن الله »(٣٩) •

أما الادعاء بأن الفلسفة قد تجلب الضرر على بعض العقول ، ولذلك ينبغى أن نمنعها عن الجميع ، فهو ادعاء لا يستند الى أساس صحيح ، « فليس يلزم من أنه ان غوى غاو بالنظر فيها ، وزل زال :

اما من قبل نقص فطرته ،

---

(٣٧) السابق ، نفس الصفحة •
(٣٨) السابق ، ص ٢٨
(٣٩) السابق ، ص ٢٨ ، ٢٩

واما من قبل سوء ترتيب نظره فيها ،

أو من قبل غلبة شهواته عليه ،

أو أنه لم يجد معلما يرشده الى فهم ما فيها ،

أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه ، أو أكثر من واحد ،

ـ أن نمنعها عن الذى هو أهل للنظر فيها ،

بل نقول : ان مثل من منع النظر فى كتب الحكمة من هو أهل لها ، من أجل أن قوما من أراذل الناس قد يظن بهم أن ضلوا من قبل نظرهم فيها ، مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات من العطش ، لأن قوما شرقوا به فماتوا .. فان الموت عن الماء بالشرق أمر عارض ، وعن العطش أمر ذاتى وضرورى »(٤٠) .

ولا شك أن ما عرض لابن رشد فى القرن السادس الهجرى من هجوم معاصريه على الاشتغال بالفلسفة يشبه الى حد كبير ما يعرض للمشتغلين بالفلسفة ، وبالفكر عموما ، فى عصرنا الحاضر . فمازال التصور الشعبى فى العالم العربى والاسلامى ينظر الى الفلسفة على أنها لون من الترف العقلى ، أو المماحكات العديمة الفائدة ، وتصبح الخطورة أكبر عندما يضغط هذا التصور الشعبى الساذج على المثقفين أنفسهم ، ويسرى فى كتاباتهم ، فيصفون من يحاول الاتيان بفكرة جديدة ، أو من يناقش فكرة قديمة مستقرة بأنه « يتفلسف » ، ويقصدون بذلك أنه يهذى ويثرثر .

لكن ابن رشد يرد ـ فى واقعية شديدة ـ بأن الضرر المحتمل من الاشتغال بالفلسفة لا يختلف عن الضرر الناشىء عن الاشتغال بعلم الفقه . يقول : « وهذا الذى عرض لهذه الصناعة (يقصد الفلسفة) هو شىء عارض لسائر الصنائع . فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلة ورعه ، وخوضه فى الدنيا ، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم ، وصناعتهم انما تقتضى بالذات الفضيلة العملية .. فاذا لا يبعد أن يعرض فى الصناعة التى تقتضى الفضيلة العلمية ما عرض فى الصناعة التى تقتضى الفضيلة العلمية »(٤١) .

وينبغى ألا نندهش كثيرا من حرص ابن رشد المستمر على تقديم أنواع الشبه المتعددة بين الفلسفة والفقه . وفى رأينا انه يريد أن يقول لفقهاء عصره : انكم واقعون فيما تنهون عنه ! ويقول للجمهور : هنا موقفان متماثلان تماما ، فلماذا تقبلون واحدا ، وترفضون الآخر ؟!

---

(٤٠) السابق ، ص ٣٠

(٤١) السابق ، نفس الصفحة .

وأخيرا فان ابن رشد نفسه كان فقيها ، ومن أسرة فقهاء ، ومثله كان على دراية كافية بأحوال الفقهاء فى عصره ، وهم الذين كانوا بالدرجة الأولى يهاجمون المشتغلين بالفلسفة .

واذا كانت الشريعة الاسلامية بصفة خاصة تدعو الناس جميعا الى معرفة الله — التى هى السعادة الحقيقية — فانهم ملزمون بطلب هذه المعرفة لكننا نعلم من ناحية أخرى ، أن الناس متفاوتون فى مستوياتهم الادراكية . يقول ابن رشد: « ان طباع الناس متفاضلة فى التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية ... ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية »(٤٢) . ويرى ابن رشد أن من مزايا الشريعة الاسلامية أنها احتوت على هذه المناهج الثلاثة التى تشمل الناس جميعا ، ولذلك خص ، عليه الصلاة والسلام ، بالبعث الى الأحمر والأسود ، أعنى لتضمن شريعته طرق الدعاء الى الله تعالى ، وذلك صريح فى قوله تعالى (ادع الى سبيل ربك بالحكمة ، والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتى هى أحسن)(٤٣) .

واعتمادا على هذه الآية نفسها ، يؤكد ابن رشد أن هناك ثلاثة مناهج لمعرفة الله تعالى : المنهج البرهانى ، والمنهج الخطابى ، والمنهج الجدلى . أما المنهج البرهانى ، فهو أكثرها وثاقة ، ولكنه فى الوقت نفسه أكثرها صعوبة ، لذلك فقد اختص به الفلاسفة . وأما المنهج الخطابى فهو لعامة الناس ، والمنهج الجدلى لأصحاب النظر الذين يتميزون قليلا عن العامة ، ولكنهم لا يرتقون الى مستوى الفلاسفة .

ومن الجدير بالذكر هنا أن ابن رشد يقرر أن كل منهج من المناهج الثلاثة السابقة يرضى أصحابه ، ويصل بهم الى التصديق المطلوب .. لذلك فهو يحذر من « خلط المناهج » مع طبقات الناس الثلاث فمثلا ينبغى ألا يقدم للجمهور الذى يقنع بالمنهج الخطابى عناصر من المنهج الجدلى (ويلاحظ أن هذا الخطأ هو الذى وقعت فيه الفرق المتأخرة كالمعتزلة والأشاعرة ، كما وقع فيه الغزالى ت ٥٠٥ هـ) وان كان قد ذهب فى النهاية الى الجام العوام عن علم الكلام)(٤٤) ، بل ان ابن رشد يصف من يخلط المناهج لطبقات الناس بالافساد والكفر . يقول : « وهذه هى حال من يصرح بالتأويل (وهو عنده خاص بمنهج الفلاسفة) للجمهور ، ولمن ليس هو بأهل له مع الشرع . ولذلك هو مفسد له ، وصاد عنه ، والصاد عن الشرع كافر »(٤٥) .

---

(٤٢) السابق ، ص ٣١

(٤٣) سورة النحل ، الآيه ١٢٥

(٤٤) تشير هنا الى كتاب معروف له بعنوان « الجام العوام عن علم الكلام » .

(٤٥) فصل المقال ، ص ٦١ ، وانظر أيضا ص ٥٩

ويؤكد ابن رشد على أن البرهان ، الذى هو منهج الفلاسفة أو الحكماء ، لا يختلف فى شىء مع ما ورد به الشرع ، لأن كلا من البرهان والشريعة حق . والحق لا يضاد الحق . يقول : « واذا كانت هذه الشريعة حقا ، وداعية الى النظر المؤدى الى معرفة الحق ، فانا — معشر المسلمين — نعلم ، على القطع ، أنه لا يؤدى النظر البرهانى الى مخالفة ما ورد به الشرع ، فان الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له »(٤٦) .

ومن الواضح أن هذا الحكم الذى يؤكده ابن رشد ، من توافق المنهج البرهانى مع ما جاء به الشرع ، هو الذى أداه الى ضرورة تأويل نصوص الشريعة اذا تعارض ظاهرها مع أحكام البرهان . أما المدخل الى تلك القضية فيمضى لديه على النحو التالى :

اذا أدى النظر البرهانى الى نحو من المعرفة بموجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون :

(أ) قد سكت عنه الشرع ،

(ب) أو عرف به .

فاذا كان قد سكت عنه .. فلا تعارض هنالك (وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام ، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى) .

وان كانت الشريعة نطقت به ، فلا يخلو ظاهرها النطق أن يكون .

(أ) موافقا لما أدى اليه البرهان فيه .

(ب) أو مخالفا .

فان كان موافقا ، فلا قول هنالك .

وان كان مخالفا طلب هنالك تأويله(٤٧) .

ويحدد ابن رشد مفهوم التأويل بأنه : اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز ، من تسمية الشىء بشبيهه ، أو بسببه ، أو لاحقه ، أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى(٤٨) .

---

(٤٦) السابق ، ص ٣١ ، ٣٢

(٤٧) السابق ، ص ٣٢

(٤٨) السابق ، نفس الصفحة .

وكعادة ابن رشد فى تشبيه عمل الفيلسوف بعمل الفقيه ، يقول : « واذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الأحكام الشرعية ، فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان . فان الفقيه انما عنده قياس ظنى ، والعارف (= الفيلسوف) عنده قياس يقينى »(٤٩) .

ويذهب ابن رشد الى أنه ما من موضع فى الشريعة جاء ظاهره مخالفا لأحكام القياس البرهانى ، الا وهو يقبل التأويل تبعا لأحكام الدلالة فى اللغة العربية . ونحن نلفت النظر فى نصه التالى الى لهجته التأكيدية الصارمة . يقول :

« ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى اليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول »(٥٠) .

أما السبب فى ورود الشرع محتويا على الظاهر والباطن ، فهو كما يؤكد ابن رشد ـ اختلاف نظر الناس ، وتباين قرائحهم فى التصديق . والسبب فى ورود الظواهر المتعارضة فيه ، هو تنبيه الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينها .. والى هذا المعنى وردت الاشارة فى قوله تعالى : (هو الذى أنزل عليكم الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر متشابهات . فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله ، والراسخون فى العلم)(٥١) .

وهكذا نخلص الى أن ابن رشد يقرر أن الشريعة تحتوى على ظاهر وباطن . وأن الناس ازاءها ثلاثة أصناف :

- من لا يرضيهم الا منهج البرهان ، وهم الحكماء أو الفلاسفة .
- من يقتنعون بالموعظة الحسنة والارشاد الخطابى وهم العامة .
- من يفضلون طريق الجدل ، وهم المتوسطون بين هؤلاء وأولئك .

ومن مزايا الشريعة الاسلامية أنها اشتملت على هذه المناهج الثلاثة مراعية بذلك مستويات الناس السابقة .

---

(٤٩) السابق ، ص ٣٣
(٥٠) السابق ، نفس الصفحة .
(٥١) سورة آل عمران ، الآية ٧

وأخيرا ، فان العلاقة بين الحكمة والشريعة ، أو بين الفلسفة والدين – على الرغم من قوتها ووضوحها ، كما يرى ابن رشد ، قد عرض لها من الأحداث ما أفسدها . والسبب فى ذلك أن بعض المنتسبين الى الحكمة – تماما مثل بعض المنتسبين الى الشريعة – هم الذين أساءوا فهمها ، ففصلوا بين الاثنين ، مع أن « الحكمة هى صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة ... وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة »(٥٢) .

وفى نص مفعم بالأسى ، يعبر ابن رشد عن أثر هذه الحالة عليه ، فيقول : « ان النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهوا الفاسدة ، والاعتقادات المحرفة ، فى غاية الحزن والتألم ، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة . فان الأذية من الصديق هى أشد أذية من العدو ...

وقد آذاها أيضا كثير من الأصدقاء الجهال ، ممن ينسبون أنفسهم اليها ، وهى الفرق الموجودة فيها »(٥٣) .

(جـ) نتيجة المقارنة :

● يلاحظ أننا – طول العرض السابق – لم تخرج عن اطار الموضوع الذى حددناه لهذا البحث ، وهو قضية العلاقة بين الشريعة والفلسفة ، أو بين النقل والعقل لدى كل من ابن تومرت وابن رشد . وهى مقارنة نعتبرها مشروعة فى الدراسات الفلسفية الحديثة ، على الرغم من تعارض فكرة كل منهما مع فكرة الآخر . فان هذا التعارض – فى حد ذاته يبين التنوع فى وجهات النظر المختلفة لدى كبار مفكرى الاسلام ، كما انه يكشف عن مدى ما تمتعوا به من استقلال فكرى يدعو للاعجاب . وربما كانت هذه « الحالة » التى تناولها أبرز مثال على ذلك فابن رشد يكتب رأيه فى ظل دولة الموحدين التى أنشأها ابن تومرت نفسه ، فى الوقت الذى يختلف معه حول تلك القضية التى تعتبر من أهم القضايا فى مذهب كل منهما .

● ابن تومرت يسعى الى الحفاظ على الشريعة من تدخلات العقل الانسانى الذى يحتوى على تناقضات كثيرة . لذلك فهو حريص على أن يحدد الدور الذى يلعبه هذا العقل ، سواء فى مرحلة تلقى الشريعة والتصديق بها ، أو فى مرحلة الاجتهاد فيما سكتت عنه .

أما ابن رشد فهو يرى أن للعقل الانسانى مستويات متدرجة ، وأن أعلى هذه المستويات هى التى تتوافق مع ماجاءت به الشريعة ، لذلك فلا ضير على الاطلاق من استخدام منهج القياس البرهانى للتدليل على صحة الشريعة ، وكذلك للاستنباط فيما دعت الى استنباطه .

(٥٢) فصل المقال ، ص ٦٧
(٥٣) السابق ، ص ٦٦

● لدى ابن تومرت ، لا يوجد أدنى اصطدام بين ما يقرره الشرع ، وما يذهب اليه العقل ، لأن القضية منذ البداية محسومة • فالشرع كيان قائم بذاته ، وهو أيضا مكتمل ، أى فى غير حاجة الى دعم العقل أو مساندته •

أما ابن رشد فان امكانية هذا الصدام لديه ـ قائمـة • لكن من الضرورى سرعة التخلص منه ، وذلك عن طريق استخدام منهج آخر ، هو منهج التأويل ، الذى يؤكد أنه يتمشى تماما مع قوانين اللغة العربية ذاتها ، وهى اللغة التى نزل بها القرآن الكريم نفسه •

● وابن تومرت يتحدث الى المسلمين جميعا ، دون أن يميز فيهم بين من يميلون الى النظـر العقلى ، أو من يقتنعون بالاستجابة الوجدانية ، أو من يتوسطون بين هؤلاء وأولئك • ولا شك فى أنه يسعى الى جذب الناس جميعا الى مذهبه ، الذى جعل اسم « التوحيد » شعارا له • ومن هنا كان تركيزه على مبادىء الشريعة ، وهى اما أمر أو نهى الهيان أو تبويان • وتحت هذين الطرفين يمكن أن يجتمع الناس • أو بالأحرى : الجماهير ـ بدون مذاهب أو اتجاهات ، أو حتى نزعـات فردية •

لكن ابن رشد يأتى ، وقد استقرت دولة الموحدين ، وانتهت موجة الحماسة الأولى لها ، وأصبح أمامها أن تقدم الأساس العقلى (أو المنطقى) لاتجاهها ، (أو فلنقل : لفلسـفتها) ، ومن ثم ، فقد رفع من شأن العقل الى الحد الذى جعل أحكامه البرهانيـة ترقى الى مستوى اليقين الكامل • كما أنه لم يعد ـ مثل زعيم الدولة الأول ـ حريصا على أن يلتف « جميع » الناس تحت راية واحدة ، فقد أعاد لمستويات الناس العقلية حدودها الواضحة • فالناس لديه واحـد من ثلاثة : متأمل متعمق ، أو مجادل متوسط ، أو عـامى يقنعه الدليل الخطابى ، ولكل من هؤلاء الثلاثة منهـج ينبغى أن يقتصر عليـه ، دون أن تثقلـه بصعوبة المنهج الأعلى منه •

غير أننا نظلم ابن رشد اذا قلنا : ان اعلاءه من قيمـة الأدلة العقليـة (البرهانية) يقلل من شأن الشريعة فى شىء • بل على العكس ، ان ما يسعى اليه ابن رشد واضح كل الوضوح ، وهو أن يثبت للناس أن الشريعة الاسلامية هى فى المقام الأول شريعة العقل ، وأنه كلما أحسن الانسان استخدام عقله (باتباع الطرق المنطقية المحددة) استوعب على نحو أكثر اكتمالا مبادىء هـــذه الشريعة ، وتمثل غاياتها • أليس هو القائل : « ان الموجودات انما تدل على الصانع (الله تعالى) بمعرفة صنعتها ، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم »(٥٤) •

---

(٥٤) السـابق ، ص ٢٢

ويمكن التساؤل : هل استطاع ابن تومرت أن يلغى دور العقل تماما ؟ ونحن من خلال العرض السابق نجيب بالنفى • فقد اضطر فى مرحلة ما الى أن يعترف بالضرورة العقلية « وهى المبادىء الأولية التى لا يتطرق اليها الشك ، ولا يمكن للعاقل دفعها »(٥٥)• وأحد أقسام هذه الضرورة (وهو الواجب)هو الذى يؤدى بالانسان الى معرفة الله « فيثبت بهذا أن البارى ، سبحانه ، يعلم بضرورة العقل »(٥٦) •

ونقطة أخرى ، تتمثل فى ضرورة الالتفات الى ذلك البناء « المنطقى » المدهش الذى قدم به ابن تومرت مذهبه : أليس هذا البناء بناء عقليا بالدرجة الأولى ؟! وحسبنا هنا أن نعيد النظر فى أدلته الأربعة على استقلال الشريعة عن العقل ، وأصول الشريعة العشرة ، وفروعها الخمسة ، ثم بصفة خاصة شروط العبادة العشرة التى يترتب كل واحد منها على الآخر ترتيبا عقليا خالصا •

ونستطيع أن نقرر باطمئنان أن ابن تومرت قد أفاد — الى أبعد حد ممكن — من المنطق الأرسطى سواء فى مبحث الحد ، أو مبحث القياس ، كما أنه استطاع أن يهضم جيدا كلا من الغزالى وابن حزم ، بحيث لم يدع أيا منهما يطغى على شخصيته المستقلة (وهذا مجال بحث مستقل) •

لكننا ينبغى أن نأخذ عليه هجومه الشديد على العقل ، فى الوقت الذى استفاد فيه من مناهجه المختلفة • ونقصد بمناهج العقل المختلفة هنا أن ابن تومرت قد جمع فى كتاباته بين الأدلة البرهانية ، والأدلة الجدلية ، والأدلة الخطابية التى سوف نجدها محددة لدى ابن رشد فيما بعد •

أما ابن رشد ، فقد كان صريحا فى موقفه : وهو الاعلاء من شأن العقل ، وايجاد الصلة بين قوانينه البرهانية وبين أحكام الشريعة • وهو يقدم فكرته مدعومة بالشواهد ، وموضحة بالأمثلة • بل انه لا يكتفى بعرضها عرضا نظريا خالصا ، وانما يقوم — فى كتاب آخر بعنوان « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » بتطبيقها على مختلف مسائل علم الكلام ، مثبتا فيه أن معظم ما اختلف فيه علماء الكلام المسلمون (الأشاعرة — المعتزلة — الماتريدية) يرجع اما الى عدم تحديد المشكلات تحديدا دقيقا ، واما الى اعتمادهم الأساسى على المنهج

---

(٥٥) رسالة العقيدة مجموع ابن تومرت ص ٢٣٠
(٥٦) السابق ، نفس الصفحة •

الجدلى ، الذى لا يفيد يقينا .. وفى ختام كل مسألة ، ينبههم ابن رشد الى أنهم لو استخدموا المنهج البرهانى لانحلت المشكلة بسهولة ، ولوجدوا - فى الوقت نفسه - أن هذا المنهج يتمشى تماما مع منهج الشريعة .

● واذا كان لنا من كلمة أخيرة فى نتيجة هذه المقارنة ، فاننا نقول : ان فكرة ابن تومرت التى نراها - الآن - أقل صمودا للنقد ، كانت فى عصرها طاغية ومتغلبة ، والدليل على ذلك أنها حركت الناس ، وحطمت دولة ، وأقامت أخرى . أما فكرة ابن رشد ، والتى لم يستقبلها معاصروه بنفس الحماسة - بل على العكس قابلوها بالعداء السافر - قد استطاعت أن تصمد ، وأن تبقى حتى عصرنا الحاضر . وهذا يؤكد من جديد أن الأفكار - كالبشر - تموت وتحيا ، وأنها - كالبشر أيضا - قدتمتهن فى عصر ، ولكنها فى عصر آخر تكون جديرة بالتكريم .

* * *



مشروع ابن رشد الاسلامى والغرب المسيحى

بقلم

د. زينب محمود الخضيرى

استاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة



مشروع ابن رشد الاسلامي والغرب المسيحي

١ ـ ابن رشد المتعدد :

عندما تقدم المستشرق الفرنسي الشهير رينان بدراسته الأكاديمية الشهيرة والرائدة عن «ابن رشد والرشدية» لجامعة باريس ، وهي تلك الدراسة التي نشرها عام ١٨٥٢ ، واستخدم فيها مناهج النقد التاريخي الحديثة التي سيطرت على الدراسات الأكاديمية في عصره كان يبغي تحقيق فائدة تاريخية فحسب وهو ما حدده في عنوانها الفرعي « بحث تاريخي » . أما تلك الفائدة التاريخية التي كان يبغيها فهي الوقوف على أثر ابن رشد على الفكر المسيحي اللاتيني في العصور الوسطى وفي عصر النهضة بل في بدايات العصر الحديث[١] . لم يكن ما يعنى رينان في المقام الأول اذن هو ابن رشد، اذ كان فيلسوف قرطبة قد فقد كل قيمة في الغرب ، لأنه فقد كل تأثير انما ما كان يعنيه هو الوقوف على حقيقة « الرشدية » الذين يمثلون بحق حلقة هامة في سلسلة حلقات الفكر العربي . ويتضح هذا التفاوت في الاهتمام بكل من ابن رشد وبأتباعه الرشديين اللاتين في تفاوت المساحة المخصصة لكل منهما في هذه الدراسة الرائدة . لم يحظ ابن رشد في الدراسة المخصصة له أساسا الا بثلثها ، فويل للمفكر الذي لم يعد فكرة نافعا ! ويمكن للقارىء أن يلحظ كذلك بدون عناء ما يؤكد فكرتنا هذه : فرينان لم يعن في المقام الأول الا بتلك القضايا الرشدية التي تصور أنها كانت ذات تأثير على الفكر المسيحي واليهودي من قبيل مشكلة العالم ومشكلة النفس ، وهمش على العكس قضية أساسية في رأيي ، وأعني بها مشكلة علاقة الفسفة بالدين لاعتقاده خطأ أنها لم تؤثر في هذا الفكر المسيحي . فاذا اتفقنا على أن معالجة ابن رشد لهذه المشكلة كانت هي الجديد الحق الذي أتى به ابن رشد والتي بدونها لا يمكن فهم مذهبه فهما دقيقا ـ وهو ماسأ ثبته بعد قليل لكان علينا بالضرورة الاتفاق على أن رينان لم يفهم جوهر الرشدية ! ومما لاشك فيه أن قضية العلاقة بين الفلسفة والدين قضية ميتافيزيقية في المقام الأول من حيث الظاهر ، ولكنها أيضا قضية مرتبطة بشدة بالجانب السياسي للاسلام . وكان بامكاننا التماس العذر لرينان لعدم تبينه أهمية تلك القضية بأنه كان غارقا في دراسته الأكاديمية فغابت عنه الجوانب السياسية . الا ان هذا ليس صحيحا فرينان من أكثر الباحثين الغربيين في القرن التاسع عشر انتباها للجانب السياسي

1 — Renan (Ernest) : Averroes et l'Averroisme (essai historique), Paris, Calman-Levy, 1861, p. I a III.

للاسلام • وهو صاحب هذه الفكرة الوقحة : « بامكان أي أوروبي حاذق اذا ألم باللغة العربية وأعلن من خلال قصة ملفقة (بالطبع) أنه ينتمي بشكل أو آخر لأسرة الرسول ، نادى فضلا عن ذلك بالمساواة والاخاء أي بالمفهومين العزيزين على العرب ، لكان في استطاعته أن يغزو الشرق الاسلامي مستعينا بثمانية او عشرة الاف رجل ، وأن يثير فيه حركة شبيهة بحركة الاسلام »(٢)•

نظر رينان لابن رشد على أنه الشارح الأمين لأرسطو ، ورسول فكر المعلم الأول للغرب المسيحي ، اى نظر له على أنه حلقة الوصل بين الفكر الغربي القديم والفكر الغربي المسيحي الوسيط • ليس هذا فحسب بل ذهب رينان الى ان ابن رشد لم يبذل جهدا فكريا لانتقا اختار على اثره ارسطو ليفي به وليشرحه انما هو قد خر ساجدا امام فكر صاحب الأورجانون شانه شأن اقرانه من الفلاسفة المسلمين السابقين عليه • يقول : « عندما اشتغل العرب بهذا النوع من الدراسات استقبلوا ارسطو على انه المعلم المطلق دون أن يختاروه »(٣) وابن رشد عنده : « لم يستطع ان ينتج أبسط محاوله فلسفية »(٤) وما كان في امكان ابن رشد أن يكون غير ما كان — فيما يذهب رينان — لأنه جاء في لحظة تاريخية حرجة هي بداية انهيار الحضارة الاسلامية • لقد « قدم موسوعة احتوت على خلاصة كل جهود السابقين عليه ولكنها خلت من كل اصالة ، فهو يشرح ويناقش لأن وقت الابداع قد فات • فهو آخر ممثل لحضارة تنهار »(٥) •

وسار المؤرخون الغربيون وراء رينان بشكل أو آخر • وربما أضافوا اليه واستكملوا نقصا ، وربما تبينوا علاقات جديدة لم يكن رينان قد وقف عليها ، بل ربما اكتشفوا رشديين كان رينان يجهلهم ولكنهم اتفقوا معه بالرغم من هنا على أن قيمة ابن رشد الفلسفية هي في كونه الشارح الأمين لأرسطو • ويمكن أن نذكر منهم على سبيل المثال دي وولف De Wulf وبيكافية Picavet وبريية Rrehier وجيلسون Gilson وكارا دي فو Carra re Vaux وفان ستينبرجن Van Steenberghen بل ان الاهتمام بابن رشد الشارح أخذ في السنوات العشر الأخيرة شكلا عالميا منظما تنظيما دقيقا تمثل في اشراف الاتحاد الدولي للأكاديميات على ثلاث لجان علمية رفيعة المستوى تتولى كل منها اصدار طبعة للاعمال الكاملة لابن رشد محققة تحقيقا علميا يتبع منهجا حديثا وموحدا • اما اللجنة الأولى ومهمتها اصدار أعمال ابن رشد في لغتها الأصلية أي العربية فيرأسها رائد الدراسات الفلسفية الاسلامية في عالمنا العربي الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور وقد أصدرت بالفعل « رسائل ابن رشد الطبية » « والكون

2 — Renan (Ernest) : L'Islamisme et la science, dans : Oeuvres completes de Renan, Paris Calman-Levy, 1947, tome I, p. 963.
3 — Renan : Averroes, p. III.
4 — Ibid : p. VIII.
5 — Ibid : p. 2.

والفســـاد » وهى فى ســـبيلها لاصـــدار الآثار العلـــوية » ، وكتـــاب « الكليـــات » • أما اللجنة الثانيـة ، ومهمتها اصـدار الترجمـة اللاتينية لأعمـال ابن رشـد ، فمركزها معهـد القديس توماس الأكوينى بجامعـة كولونيا • وأما اللجنـة الثالثة فمعنية باصـدار الترجمـة العبرية لأعمال فيلسوف قرطبة الأعظم •

ومايزال هنـاك باحثون غربيون يكرسـون جهودهم الأكاديمية فى اسـتكمال تاريخ الرشدية اللاتينية مؤمنين بان من شـأن الوقوف على هـذا التـاريخ توضيح تاريخ الفكر الفلسفى الغربى• ومن هؤلاء الباحث البولندى الممتـاز كوكسفيتز Kuksewicz ، وهو أحـد أعضاء لجنة ابن رشد اللاتينيـة ، الذى اسـتطاع اثبـات أن الرشـدية عرفت ازدهارا فى شرق أوربا فى القرنين الرابع والخامس عشر كنا نجهله تماما • ويجـدد بنـا التوقف قليلا لعرض هـذا الاكتشاف الجـديد • فمن المعروف أن تأثير ابن رشـد فى أوربا بلـغ تمتـه فى فرنسـا فى الثلثين الأولين من القـرن الثـالث عشر الى أن جـاء تحريم ١٢٧٧ ضربة قاسية له عطلته لبضع سـنوات ليظهر مرة أخرى فى نهـاية ذات القرن فى عاصمة الفكر الاوروبى فى القرن الثـالث عشر ـ باريس ـ فيما بين ١٣١٠ و ١٣٢٥ • وانتقلت الرشـدية بعـد ذلك لبولونيا الايطاليـة حيث توهجت لفترة وجيزة ثم تتجاوز سـنوات العقد الخامس من القـرن الرابع عشر لتنتقل منهـا الى بادو حيث ازدهرت لفترة طويله ثم واصـلت رحلتها الى فينيسيا والى مدن ايطالية أخرى طوال القرنين الخامس والسادس عشر • واضـافة كوكسفيتز الحقيقية هى اثبـاته بفضـل تحليله لمـا اكتشـف من مخطوطات أن الرشـدية عرفت طريقها الى شرق أوروبا أيضـا منذ القرن الرابع عشر ، فكان لهـا أتبـاع فى أرفورت Erfurt فى هـذا القرن وفى كراكوف Cracove فى القرن التالى لقد درس كوكسفيتز عام ١٩٦٣ مخطوطا رشـدى الطابع اكتشفه أحـد الباحثين عام ١٩١١ فى أرفورت ، وهو على وجـه التحديد شرح كتـاب النفس لأرســطو وصاحبـه هو نيودوريكسى ، وانتهى الى أنه يتميز بطابع مختلف عن طابع التيارين الرشـدين الفرنسى البولونى• ثم درس مخطوطا آخر اكتشف عام ١٩٦٨ فى كراكوف وهو رشـدى الطابع أيضـا مما اتـاح له اقتراح الفرض العلمى الدقيق التـالى ألا وهو وجود تيـار رشـدى فى شرق أوروبا تمركز فى ارفورت وكراكوف • وقد يتساءل البعض هل يعنى اكتشاف مخطوطين فقط أنه كانت ثمة رشدية فى هـذا المكان ولذا حرص كوكسفيتز على تعليل ذهابه الى وجود تيـار رشـدى بأن المخطوطين يكثران من اسـتخدام تعبير «in via communi» أى « فى مذهبنا » • واتضح للباحث ان رشدية شرق أوروبا تشابهت مع رشـدية بولونيـا فى عدة سـمات • أما أول سـمة فهى مواصـلة كل من الاتجـاهين لاتجـاه جـون دى جوندـد ان «Jean de Jandun» الذى وضـع مؤلفاته فى النصـف الأول من القرن الرابـع عشر والذى سنعرض له بالتفصيل فى موضع لاحق • وأما ثانى سـمة مشـتركة فهى معالجتهما لـذات القضايـا

الرشـدية الأسـاسية التى تدور فى فلك مشكلة النفس العاقلـة • وثمـة دعائم تاريخيـة لهـذا الغرض • فمن المعروف آن عددا كبيرا من طلاب ادفورت كان قـد وفـد الى بولونيـا وانتظم فى الدراسـة فيهـا فى الوقت الذى ازدهرت فيـه الرشـدية فى هـذه المدينة ، وهو يتيح لنا افتراض أن يكـون هـؤلاء قـد عادوا الى موطنهم وقـد تحدد اتجاههم الذى سيتجلى فى كتاباتهم • الى متى استمرت الرشـدية فى ادفورت ؟ سـؤال لا يمكن الاجابة عنـه للأسـف الشديد وان كان اكتشاف مزيـد من المخطوطات فى المستقبل قـد يتيح ذلك • لقـد وجـد رشـديون لاتـين فى كراكوف فى القرن الخامس عشر فهل يعنى هذا أن الرشـدية كانت قد خبت فى ارفورت وانتقلت الى هذا المركز الجـديد فى ذلك الوقت أم انهـا استمرت فيهـا فى نفس الوقت الذى ازدهرت فيـه كذلك فى هـذا المركز الجديد(٦) • هذه أسئلة أخرى مازلنا لانستطيع الاجابة عنها وما أكثر الاسـئلة التى تثيرها الدراسـات الوسـيطة لتقف أمامها حائرة ! ويقـدم لنـا كوكسفيتز تحليـلا للمخطوط الذى عثر عليـه فى كراكوف فهو شرح لكتـاب النفس الأرسـطى صاحبـه هو اندرية دى كوسكيان «Andre de Kocian» وهو يختلف فلسفيا فى بعض القضايا عن رشدية كل من بولونيـا وارفورت • فالعقل عنده هـو جوهر الانسان ، أو بمعنى آخـر مفهوما العقـل والانسان متطابقان عنده وهو ما لا نجده عند رشديى بولونيا وارفـورت • كمـا أنه لا يعـرض لاحدى المشاكل الهـامة فى مظهرية النفس ونعنى بهـا قضية الاختلاف بين التعقل والارادة • ليس هـذا فحسب بل أن ثمـة تأثيرات اسـمية والبرثية تجلت واضحة فى هذا الشرح لا نجد لها مثيلا فى التيارات الرشـدية التقليدية(٧) •

وفى كل الجامعـات الأوروبيـة العريقـة يوجد باحثـون يتخصصون فى ابن رشـد الشارح ويوجهون تلاميـذهم للتخصص فى جزئيـة من الجزئيات الدقيقة • فعـلى سـبيل المثـال يشرف الأسـتاذ الالمـانى جرهارد اندرس وهو من لجنة ابن رشـد اللاتينية واسـتاذ بجامعـة بافـوم على بحث للدكتوراة يدور حول تلخيص كتاب النفس لابن رشد والذى نشره أسـتاذنا المرحوم الدكتور فؤاد الاهوانى • فقد اكتشـف الطالب روديجر ارنزين ان ثمـة ترجمة فارسـية لهذا «التلخيص» (ومن المعروف ان ما اسـماه الدكتـور الأهوانى تلخيصا لم يكن كذلك انما كان مجرد جامع قام بهـا بابا أفضـل كاشـانى فى القـرن السـابع الهجرى (الثـالث عشر الميلادى) وانها ترجمة

---

6 — Zdsislaw Kuksewicz : L'influence d'Averroés sur des universités en Europe centrale (l'expansion de l'averroisme latin); dans : Multple Averroés Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroés, Paris 20—23 Septembre 1976; Les Belles Lettres 1978, p. 275 à 279.

7 — Ibid : p. 279—280.

أمينة في أغلب الظن للأصل لحسن الحظ لأن ما نشره الدكتور الاهواني هو مخطوط وحيد تداخلت بين فقراته فقرات من مخطوط آخر مفقود مما شوه النص • ومما لاشك فيه ان الاستعانة بهذه الترجمة الفارسية ستعين على اعادة تكوين النص الأصلي لهذا الجامع الهام •

وعلى عكس التأويل الريناني الذي تحدثت عنه والذى سيطر على الباحثين الغربيين كانت رؤية ليون جوتييه Leon Gauthier الفرنسى فى أوائل هذا القرن تصور ابن رشد على أنه فيلسوف توفيقي في المقام الأول وبالتالى لا تضعه فى هذا القالب الضيق الذى وضعه فيه رينان والذي بمقتضاه يبدو لنا ابن رشد مجرد شارح لأرسطو لا أصالة عنده ولا ابتكار([8]) • الا ان هذه الرؤية لم تجد انصارا الا فى العقد السابع وكأن على رأسهم Brunschvig برنشفيك الذى صور ابن رشد على أنه فقيه فى المقام الأول([9]) • و M. Watt مونتجمرى وات الانجليزى الذى ربط بين فلسفة ابن رشد وبين البنية الاجتماعية فى الأندلس زمن الموحدين([10]) • ومن العجيب أن هذه الرؤية التى ترى فى ابن رشد فيلسوفا مسلما ابن مرحلة تاريخية وحضارية معينة وليس فيلسوفا معلقا فى فضاء العقلانية الصارمة المقطوعة الصلة بالزمان والمكان ، من العجيب ان هذه الرؤية هي التى تسود اليوم سواء بين الباحثين الغربيين أو العرب خاصة مع بروز الجانب السياسى للاسلام مع السبعينات ووضوح عمق فاعليته •

وفى بادىء الأمر وبشكل عام كان موقف الباحثين العرب من فلسفة ابن رشد هو موقف الدفاع عنه بمعنى نفى كونه مجرد شارح لأرسطو واثبات على العكس كونه فيلسوفا أصيلا له مذهبه • وهذا الموقف أمر طبيعى من جانب هؤلاء لأن ابن رشد مايزال حيا فى فكرنا نحن العرب المسلمين اذ يمثل جانبا هاما من تراثنا الذى نريد احياءه وابرازه لتحقيق نهضتنا المرجوة (وليس هذا بالطبع موضع نقاش لهذا الموقف الذى يرى فى احياء التراث خطوة ضرورية وأولية لتحقيق النهضة) • فها هو الدكتور محمود قاسم يسمى كتابه عنه « الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد » ويحمل على عاتقه تبرئة ابن رشد من « هجمات » المستشرقين الذين حملوه « افتراء » (فى رأيه بالطبع) مسئولية أراء من أطلق عليهم « زورا »

---

8 — Gauthier (L) : La théorie d'Ibn Rochd (Averroés) sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris 1909.

9 — Brunschvig : Averroés juriste, dans Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provencal, Paris 1962, t. I.

10 — Watt (M) : Philosophy and social structure in Almohad Spain; in The Islamic Quarterly VIII, January-June 1964.

اسم الرشديين اللاتين(١١) وما هو الأستاذ الدكتور عاطف العراقي يبرز فى بحث أكاديمى جاد « النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد » مدافعا عن الحضارة العربية الاسلامية التى اتهمت بعجزها عن التفلسف وها هو ابن رشد يبلور عقلانية فريدة امتد تأثيرها طويلا فى الغرب وان عجز الشرق عن الاستفادة منها(١٢) . أما الأستاذ الدكتور حسن حنفى فقد جعل لابن رشد رؤية فلسفية بل مذهبا أصيلا وان انتمى بالطبع للتيار الأرسطى العريض ، أى جعل ابن رشد صاحب قراءة خاصة لأرسطو بالمعنى المعاصر لمفهوم القراءة(١٣) .

ثم تطور هذا الموقف العام للباحثين العرب مع تصاعد المد السياسى للاسلام الذى بدل الاهتمامات تبدلا هائلا ، ليتحول الى موقف يسعى فى المقام الأول لابراز الهوية الاسلامية الخالصة لفلسفة ابن رشد ولاثبات أن عقلانية ابن رشد لم تكن هدفا عند صاحبها انما كانت اداة فحسب استخدمت بمهارة لصالح الفكر والمجتمع الاسلاميين اللذين كانا يمران بأزمة خانقة وان لم تأت بثمارها المرجوة . ويكفى للتحقق من صحة هذا القول الاطلاع على أعمال « ندوة ابن رشد ، ومدرسته فى الغرب الاسلامى » التى عقدت فى جامعة محمد الخامس من ابريل ١٩٧٨(١٤) . وليت تطور موقف الباحثين العرب وقف عند هذا الحد بل بلغ هذا التطور حدا جعل الباحثين فى المشرق يختلفون فى رؤيتهم وتأويلاتهم عن الباحثين فى المغرب العربى الذين يصرون على الهوية المغربية الخالصة لفلسفة ابن رشد !

وهكذا تعدد ابن رشد بتعدد النظرات اليه . وحقيقة الأمر ان ابن رشد مسئول عن هذا التعدد وعن الحيرة التى يوقعنا هذا فيها ، فكم هى مختلفة شروحه عن فصل المقال وعن مناهج الأدلة وتهافت التهافت وعن « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » ! والسبيل الوحيد للخروج من هذا « التشويش » (وهو المصطلح الذى يستخدمه ابن رشد نفسه لتصوير الحالة الفكرية فى عصره) يكون بمحاولة تبين الموقف الفلسفى الأساسى الذى كان حجر الزاوية لكل مذهب فيلسوفنا .

* * *

---

(١١) د. محمود قاسم : الفيلسوف المفترى علية : ابن رشد ، الأنجلو المصرية — بدون تاريخ .

(١٢) د. عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابر رشد ، دار المعارف الطبعة الأولى ١٩٦٨

(١٣) د. حسن حنفى : ابن رشد شارحا أرسطو ، ضمن أبحاث مهرجان ابن رشد بمناسبة مرور ثمانمائة عام هجرية على وفاته — الجزائر ٤ — ١٠ نوفمبر ١٩٧٨ — المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم — الجزء الأول .

(١٤) أعمال ندوة ابن رشد ، ومدرسته فى الغرب الاسلامى — جامعة محمد الخامس — كلية الآداب والعلوم الانسانية المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ١٩٨١

٢ ـ الموقف الفلسفي لابن رشـد :

هل كان هـذا الموقف هو موقف الفيلسوف المتقوقع في برجه العـاجي المنفصل عن مشاكل عصره وحضـارته بشكل عام ومشاكل بلاده بشكل خاص ، والمتفانى فى شرح فكر غريب عنـه هو الفكر الأرسطى الذى تفصله عنـه مساحة زمانية تبلغ سـتة عشر قرنا ، أم هو موقف الفيلسوف المسلم الذى عانى من أزمة حضـارته التى اتخذت سـمات خاصـة في بلاده ، ورأى أن من واجبه أن يشـارك فى حلهـا وأن يلعب دورا ؟ وفي رأيي ـ وهو رأى مخالف تماما للرأى الذى تبينته فى دراسـة سـابقة عن ابن رشـد(١٥) ـ أن موقف ابن رشـد كان هـو الموقف الثـانى وأن بسبب هـذا الموقف لم تقم للفلسـفة الخالصـة قائمـة من بعـده فى الوطن العـربى الاسـلامى حتى العصر الحديث لأن ظروف انهيار حضارتنا حاولت دون اسـتمرار هـذا الموقف • وتفسيرا لذلك نقـول ان ابن رشـد لمس سيطرة علمـاء الكلام والفقهاء على الحيـاة الفكرية ومن ثم على الحياة السياسـية وأدرك أن هـذا التدخل هـو سـبب تدهور الأولى وفسـاد الثـانية ، واهتدى الى أن الحل الوحيـد لهذا المـأزق هو الفصـل الصـارم بين الفلسـفة (والعلم) وبين الفـكر الدينى الذى عليه الاقتصـار على العنـاية بالعقيدة فى بساطتها الأولى فحسب دون الاستعانة لا بمناهج ولا بمفاهيم الفلسفة • وهـذا الفصل لن يتحقق الا اذا نقيت الفلسـفة ـ والفلسـفة الحقة عنده هى فلسـفة أرسـطو فحسب وهو ما سـأعلله بعد قليل ـ من كل ما علق واختلط بهـا فى كتابات السابقين عليـه • والوسـيلة الوحيدة لذلك هى الشرح والتفسير والتلخيص أى الالتزام الدقيق بالبناء القـائم فى مجال الفلسـفة ، كما أن هـذا لن يتحقق الا اذا التزم الفكر الدينى بالحـدود اللائقـة بـه •

لم يكن موقف ابن رشـد اذن هو موقف المغترب عن حضـارته وثقافتها ومشاكلها ، انمـا كان موقف المستغرق فيهـا • وحماسـه للفلسفة فى شـكلها الأرسـطى لم يكن حماسا لنظرياتها ولحقائقها ، وانما هو حماس لمناهجها وتوامهـا العقل • والمنهج عام والنظريات خاصـة متغيرة من فيلسوف لآخر ومن عصر لغيره • وأكبر دليـل على هـذا ذهابه الى الحقيقة لا يكتشفها فيلسوف واحد انما هى بنـاء تشـارك فى اقامته وتعديله عقول الفلاسفة على مر العصـور • وهذه الفكرة الأسـاسية فى فكر ابن رشـد أى اعتبـار الفلسفة أساسا منهج وليس مذهبـا مكونا من مجمـوعة من الحقائق ، تلك الفكرة التى لا يصرح بهـا فى عبـارات واضـحة وان كانت هى الأسـاس الباطن لكل مذهبـه ـ هى حجر الزاوية لكـل مشروعه الفلسفى ، وهى التى تميزه عن الفلاسفة المسلمين السابقين عليـه اعتبروا الفلسفة أسـاسـا مذهبـا وليس منهجـا • وعند ماذهب ابن رشـد

---

(١٥) انظر كتابنا : أثر ابن رشـد فى فلسـفة العصـور الوسطى ـ دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٣

الى أن أرسطو قد جاء بالحق كله فقد فعل ذلك فى حقيقة الأمر لأنه نظر للمعلم الأول على أنه ، فى المقام الأول ، صاحب المنطق الصارم والمنهج الذى لا يغيب اللذين يتوصلان كل ملتزم بهما الى نفس الحقائق التى توصل اليهما أرسطو . أما أصحاب الفكر الدينى ، سواء أكانوا متكلمين أم فقهاء، فقد انقسموا الى فرق ومذاهب ولم يتفقوا فى الرأى ويرجع هذا لاتجاههم مناهجا مختلفة . وهذا الاختلاف هو فى حد ذاته أكبر دليل على فشل هذه المناهج وقصورها . ويتحدث ابن رشد بسخرية لاذعة عن هذا الفشل الذى بلى به الفكر الدينى وان كان يستثنى منه الفكر الدينى فى المغرب استثناءا يكشف عن حقيقة مشروع ابن رشد الكبير . كان فيلسوف قرطبة يهدف الى الخلاص من كل الفكر الدينى السالف للابقاء على احدى صوره فحسب الا وهى صورته الموحدية وهى تلك الصورة التى تميزت بميل شديد الى البساطة والرجوع للأصول . يقول « فهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها الا فى زمن طويل ولو دام انسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التى استنبطها النظار من أهل المذاهب فى مسائل الخلاف التى وضعت المناظرة فيما بينهم فى معظم بلاد الاسلام — ما عدا المغرب — لكان أهلا أن يضحك منه »[١٦] !!

ان العقيدة واحدة أما الفكر الدينى فهو متعدد ولذا فالحل هو الخلاص من هذا الأخير والالتزام بالأصل . ومما لا يخفى على ناظر أن هذا الحل هو الذى تبناه المذهب الموحدى والذى كان ابن رشد يدعو اليه فى حقيقة الأمر والذى تجلى فى « شرح عقيدة الامام المهدى » والمقصود بالمهدى هنا ابن تومرت بالطبع والكتاب مفقود للأسف الشديد ، وفى « الكشف عن مناهج الأدلة » الذى يعبر فيه عن مفاهيم العقيدة الموحدية . وتبنى ابن رشد للحل الموحدى هو السبب المباشر لحملته على الغزالى الذى خالفه ابن تومرت[١٧] .

ولقد فصل ابن رشد هذا الفصل القاطع بين الفلسفة والفكر الدينى لأنه انتبه الى أمر جوهرى غاب عمن سبقوه من الفلاسفة ألا وهو ان مشكلة الفكر الاسلامى ليست ناتجة عن توتر العلاقة بين الفلسفة والعقيدة انما هى ناجمة عن عدم تخصيص الخطاب المناسب لكل فئة من فئات المجتمع . يقول : « ان طباع الناس متفاضلة فى التصديق ، فمنهم من

---

(١٦) ابن رشد : فصل المقال ضمن « فلسفة ابن رشد » المطبعة المحمودية بمصر الطبعة الثانية ١٩٣٥ ص ١٣

17 — Dominique Urvoy : La pensée Almohade dans l'œuvre d'Averroés, dans : Multiple Averroés p. 45 à 51.

يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان اذ ليس في طباعة أكثر من ذلك ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية تصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية »([18]) . فالخطاب الموجه لأى فريق منهم لا يصلح للفريقين الأخريين ، فالفوارق والحدود لابد وأن تكون واضحة حتى لا تحدث بلبلة . وحملته على الغزالى لم يكن الباعث اليها فحسب هجومه على الفلسفة انما كان باعثها أنه خلط بين المجالات ، ولم يراع فى كتاباته هذه التفرقة بين مراتب العقليات . يقول : « وأما اذا ثبتت (التأويلات) فى غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية كما يصنعه أبو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة وان كان الرجل انما قصد خيرا . وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك ، ولكنه كثر بذلك الفساد بدون كثرة أهل العلم »([19]) .

ويحمل ابن رشد الغزالى مسئولية نشر آراء الفلاسفة بين جمهور غير مستعد لذلك مما أحدث تشويشا وبلبلة أساءت للفلسفة أكبر اساءة : « صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء على ما أداه اليه فهمه وذلك فى كتابه الذى سماه المقاصد فزعم أنه انما ألف هذا الكتاب للرد عليهم ، ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفرهم فيه فى مسائل ثلاثة من جهة خرقهم فيها للاجماع كما زعم ... ثم قال فى كتابه المعروف بجواهر القرآن : ان الذى أثبته فى كتاب التهافت فى أقاويل جدلية وان الحق انما أثبته فى المضنون به على غير أهله ... فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه الى الحكمة »([20]) .

وقبل أن نمضى فى الحديث عن موقف ابن رشد من علاقة الفلسفة بالدين يجدر بنا التوقف عند موقفه من الغزالى لنتبين الأسباب العميقة لهذا الموقف . لم يعن ابن رشد بمفكر قدر عنايته بالغزالى الى الحد الذى حمله على وضع مؤلف بأكمله للرد عليه . وان كان هذا يعنى شيئا فانما يعنى أن الغزالى كان يمثل عقبة تعترض سبيل تحقيق ابن رشد لمشروعه ، عقبة عليه تحطيمها أولا حتى يستطيع أن يبنى بناء جديدا . وحقيقة الأمر أن الغزالى كان مسيطرا بفكره سيطرة كاملة على الغرب العربى منذ دولة المرابطين . لقد لجأ علماء الدين فى الغرب العربى وبالذات فى الأندلس ، بغية المحافظة على التراث العقائدى وعلى نفوذهم المستمد من هذا التراث ، الى وسيلة سهلة وفجة هى التلفيق بين علم الكلام وبعض من

---

(١٨) ابن رشد : فصل المقال ص ١٥

(١٩) نفس المرجع السابق : ص ٢٦ ــ ٢٧

(٢٠) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ضمن « فلسفة ابن رشد » ص ٩٩ ــ ١٠٠

أصـــول الفقـه وبعض من التصـــوف . وكان الغزالى بمؤلفـاته يحقق لهم هذا الهدف بشكل رائع فجعلوه امامهم ومرجعهم الأول . وكان من الطبيعى أن تؤدى هـذه الرؤية الواحـدية الى قفل باب الاجتهاد والنقاش واعادة الطـرح والى الاستسلام التـام لرؤية بعينها . وحقق هـذا الجمود الفكرى قوة سياسية هائلة للفقهاء ولعلماء الكـلام ، اذ كانـوا هـم الوزراء والمستشـارين والقضـاة والأسـاتذة ، فخضعت لأحكامهم الحياة الاقتصـادية والاجتماعيـة والسياسيـة . ولقـد استأثر الفقهاء بنصيب الأسـد من السلطة لأنهم انفردوا بحـق تفسـير العقيدة باعتبارهم حماتها وورثة الأنبياء ، وهو ما يعنى أنهم استأثروا بحق تحديد مفاهيم المجتمع وقيمه . وتحقيقا لهـذا حاربوا الفلســفة وهى المصـدر الثـانى للفكر وللقيـم فى المجتمع الاسـلامى وتذاك . انفرد الفقهـاء بتشـكيل ما نسـميه بلغــة العصر « أيديولوجيـا » الشـعب ولذا خشـتهم السلطة وتوددت لهم وأشركتهم مرغمة فى صنع القرار ، واسـتغلتهم فى المقابل فى القضـاء على خصومها بفضـل الفتاوى مدفـوعة الثمن[٢١] . ولكن الوضع لم يدم للمرابطين اذ ثارت قبيلة مصمودة المسـتقرة فى المغرب الأقصى على المرابطين بنى صنهاجة الرحـل وعلى فقهائهم ولـذا انصبت حملة ابن تومرت فى « أعز ما يطلب » على الفقهاء لان فى القضـاء عليهم قضـاء على القـاعدة المعنـوية الايديولوجيـة الفكرية التى تقـوم عليها دولـة المرابطين . ومن يقضى على الأساس يقضى على البنـاء وحمـل ابن تومرت حمـلة عنيفــة على الفقهاء الذين عجزوا عن فهم العقيدة فهما صحيحا والذين انحـدروا من خلال المذهب المـالكى الى الاهتمام بالجزئيات وبالفروع دون الأصـول . ومما لا يخفى على متأمل ان دعـوته هذه تحمل فى طياتها دعوة واضـحة للفكر الفلسفى ، وتعمل كذلك هجوما حادا على الفقـه المـالكى الراسخ فى الغرب الاسلامى والمشكل لكل أوجـه الحياة فيـه . الا أن هـدم فكر عقائدى لا يتم فى يوم وليـلة ، ولذا اضطر الموحـدون الى التعـامل اليومى مـع الفقهـاء المـالكية اتقـاءا لشرهم وهم أصحاب النفوذ القـوى على الشـعب . ولقد لجأ الموحدون للحيـلة لاسـتبدال فكرهم بالفكر المـالكى ولاسـتبدال سـيطرتهم على الشـعب بسيطرة المرابطين المسـتندة الى الفكر المـالكى هـذا . أما هـذه الحيلة فهى فتح الطريق أمام الفلســفة حتى تؤثر فى الحيـاة الفكرية وحتى يتحقق التوازن فى هـذه الحيـاة . أصبحت الفلســفة هى الأداة التى يمكن استغلالها لتغيير بنية المجتمع ولتغيير قيمه . ولذا عندما حول أول خليفة موحدى وهـو عبـد المؤمن نظـام الحـكم الى خلافة شـعر أن هذا النظام لن يستقر ويدعم الا بالحصـــول على قدر أكبر من الحرية فى التشريع ، حـرية لا يقيـده فيهـا الا الالتزام بالقرآن والأحاديث ، ورأى أن السـبيل الوحيد لتحقيق هـذه الحرية وهـذا الاسـتقرار بعيـدا

---

(٢١) محمد زنيبر : ابن رشد والرشدية فى اطارهما التاريخى فى ضمن « أعمـال ندوة ابن رشد ومدرســته فى المغرب الاسـلامى » ص ٢٣ ـ ٢٥

عن سيطرة الفقهاء وتراثهم هو تغير نسق تكوين العقل الاسلامى فى بلاده وهو ما لا يتأتى الا بتغير نظام المدارس • وشرع عبد المؤمن فى تحقيق ذلك مستعينا بمن ؟ بالفلاسفة !! ولقد استعان بابن رشد لتحقيق ذلك فى مراكش(٢٢) •

وفى ضوء هذا التأويل الذى يربط بين التطور الفكرى ومقتضيات المرحلة التاريخية يمكنا تفهم اتخاذ أبى يعقوب يوسف الموحدى من ابن طفيل مستشارا له ، بل ويمكننا تفسير « تكليف » أبى يعقوب لابن رشد بشرح أرسطو • فالقصة التاريخية تصور لنا مشروع ابن رشد لشرح أرسطو على أنه جاء عقب مقابلته للخليفة الذى « كلفه » بذلك رسميا • ودلالة هذا التكليف فى رأيى ان أبا يعقوب أراد اتمام الخطوة الحاسمة التى كانت تحتمها طبيعة الحياة العقلية فى المجتمع فى تلك اللحظة التاريخية ، ألا وهى الاعتراف للعقل بحق الوجود فى المجتمع ليكون مصدرا للعلم والحكم والتقييم الى جانب المصدر الدينى • وهو ما يعنى أن دولة الموحدين أرادت فى شخص خليفتها أن تجعل للفلسفة مكانة فى الحياة الفكرية الاسلامية بعد أن ظلت دائما أشبه بالغريب المستورد الذى لا يعنى به الا خاصة الخاصة • واذا كان البعض يرى فى تلك الخطوة تأكيدا للحقيقة التالية ألا وهى أن العقل والايمان يغترفان من منبع واحد ويسعيان معا الى ذات الأهداف أى خير الدين والدنيا وبالتالى فالتوفيق بين الدين والفلسفة ليس أمرا مفتعلا متكلفا بل هو أمر ضرورى(٢٣) ؛ فاننى أرى على العكس من ذلك أن تلك الخطوة كانت لاعلاء شأن العقل متجليا فى الفلسفة ليقترب من مرتبة النقل • لم تكن الفلسفة مزدهرة منطلقة بارزة من قبل حتى تجبر الحكام والمفكرين على التوفيق بينهما وبين العقيدة انما كانت فى الحقيقة منزوية متراجعة أمام النقل فجاء الموحدون ليعلون من شأنها ويعطونها مكانتها اللائقة بها • ولقد كان ابن رشد هو فارسهم الذى حقق تلك الرسالة الصعبة ومضى فى تحقيقها حتى عندما تراجعوا هم عنها بتغير ظروف الحكم • فعندما أدرك ابن رشد أن الموحدين صاروا يختلفون مذهبيا عن امامهم ابن تومرت لدرجة تشككهم فى صحة مذهبه بل لدرجة العدول عنه رسميا فى أخريات أيام دولتهم ؟ عندما أدرك ذلك طمع فى أن يمضى فى تحقيق مشروعه الذى كان أيضا مشروعهم ، الى النهاية ، أى طمع فى أن تصبح الفلسفة هى الدعامة التى تقوم عليها الدولة بدلا من مذهب ابن تومرت ! وذهب الى أنه لا يوجد ما يخيف فى هذا ولا ما يهدد العقيدة لأن الفلسفة الحقة — فلسفة أرسطو — تتفق تماما الاتفاق والعقيدة • يقول : « يجب علينا ان ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرا

---

(٢٢) نفس المرجع السابق ص ٣٣ — ٣٤

(٢٣) نفس المرجع السابق ص ٣٩ — ٤٠

في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك ، وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم »(٢٤) .

ولعل هذا التأويل لكل موقف ابن رشد الفلسفي وبالتالى لكل مشروعه يفسر لنا غضبة الخليفة يعقوب المنصور بالله عليه . لقد رأى هذا الخليفة فى بداية الأمر فى ابن رشد خير من يمكنه بلورة فكر الموحدين من خلال مشروعه الفلسفى ، ولكنه ما أن جاء للأندلس حتى خضع لضغوط الاتجاه التلفيقى المتبقى من عصر المرابطين والذى لم ينجح الموحدون في القضاء عليه فى الأندلس فاستبعد ابن رشد واستبعد كل مشروعه . وانتصر رجال الدين مرة أخرى على الفلسفة ! ومما يرجح تفسيرى هذا لنكبة ابن رشد ان هذه النكبة لم تكن شخصية كما اعتاد المؤرخون تصويرها ، بل شملت مفكرين آخرين أقل شهرة وقيمة من ابن رشد ولذا لم تسلط عليهم الأضواء فبدت وكأنها نكبة ابن رشد وحده ومن هؤلاء المنكوبين العالم الأصولى أبو عبد الله ابراهيم . كانت النكبة اذن نكبة العقل والاجتهاد ولم تكن نكبة شخص ، أو بعبارة أخرى كانت استجابة من قبل أصحاب السلطة للتيار القوى المناهض للفلسفة اذ أن من شأن هذه الاستجابة والمسايرة كسب ود الجماهير ومهادنة العلماء المسيطرين على تلك الجماهير(٢٥) .

يتضح مما سبق أن ما حدد مشروع ابن رشد هو الظروف السياسية والاجتماعية والفكرية التي كانت تسود فى الغرب الاسلامى فكيف يمكن لهذا المشروع أن يصبح مشروعا لحضارة أخرى لها ظروف مغايرة في الحضارة العربية المسيحية الوسيطة ؟ قد يبدو ذلك مستحيلا للوهلة الأولى خاصة أنه من المعروف أن كلا من « فصل المقال » و « الكشف عن مناهج الأدلة » وهما العملان الأساسيان اللذان تناول فيهما ابن رشد تحديد كل مشروعه وصياغة موقفه الفلسفى العام لم يترجما الى اللغة اللاتينية . أما كيف أصبح مشروع ابن رشد مشروعا لبعض فلاسفة أوروبا المسيحية بدءا من القرن الثالث عشر بالرغم من الاختلاف الجوهري بين ظروف الحضارة الاسلامية في الغرب الاسلامى فى القرن الثاني عشر وظروف الحضارة الغربية المسيحية بدءا من القرن الثالث عشر ، فذلك مما يمكن تعليله بأن بعض مفكرى المسيحية استشعروا ضرورة استبدال الفكر العقلانى العلمى بالفكر المسيحي الوسيط المتحجر ، وكما لجأ ابن رشد لأرسطو لجأوا هم أيضا له ولكن من خلال فيلسوف

---

(٢٤) فصل المقال : ص ١٣

(٢٥) محمد زنيبر : ابن رشد والرشدية ص ٥٢ الى ص ٥٥

قرطبة . وموقفهم هو نفس موقف ابن رشد : الرجوع للتراث العقلانى لضرب التراث العقائدى . والفارق الوحيد بينهم وبين ابن رشد انهم واصلوا الطريق فلما انتهوا من التمثيل والشرح والتفسير والاستكمال تحولوا الى الابداع والابتكار ، اما ابن رشد فلم يخلف وراءه من يواصل طريقه ليبدع وليبتكر . وأما عن « استحالة » وتوقفهم على موقف ابن رشد العام لما اوضحته لانهم لم يترجموا « فصل المقال » و « الكشف عن مناهج الأدله » فمما يمكن تقويضه بفرض علمى قوى الاحتمال الا وهو ان يكونوا قد وقفوا على مضمونهما بواسطة المستعربين . وأليس عجيبا أن تترجم كل مؤلفات ابن رشد الى اللاتينية والعبريه باستثناء هذين العملين اللذين يحملان فى حقيقه الأمر جوهر فكر ابن رشد ؟ ألا يحتمل أن يكون هذان العملان قد ترجما وعرف مضمونهما ثم قدر أنه من الافضل طمسهما تماما لانهما يفجران دفعة واحدة كل قضايا المشكله التى شغلت مفكرى المسيحية منذ القرن الثالث عشر بل ويضعان حلولا واضحة اسلاميه الطابع لا يستطيع العقل الغربى المسيحى قبولها لانها آتية من عند غير المسيحيين الـ «Gentiles» كل هذه فروق لا نستطيع أن نجعلها ترقى لمستوى الحقائق العلمية فى وقتنا الحاضر ولكنا قد ننجح فى ذلك مستقبلا مع اتساع معرفتنا بحركة الترجمة من العربية الى اللاتينية : ومع عثورنا على مزيد من المخطوطات ، ومع وقوفنا على حقيقة كل القنوات التى انتقل من خلالها الفكر العربى الاسلامى للغرب . والامل فى ذلك كبير ، وأكبر دليل على ذلك اكتشاف العلامة لوكسمفيتز الذى قطع بوجود اتجاه رشدى فى شرق أوروبا وهو ما لم يكن يخطر على بال أحد من قبل .

وفى نهاية حديثى عن الموقف الفلسفى لابن رشد أحب أن أشير الى ان هذا الموقف جاء مختلفا عن موقف كل الفلاسفة المسلمين السابقين عليه من الكندى الى ابن باجة ولا أقول الى ابن طفيل لأن هذا الأخير مهد فى حقيقة الأمر لموقف ابن رشد فى حى بن يقظان . واذا كان بعض الباحثين يرى أن ابن رشد شأنه شأن السابقين عليه كان يسعى للتوفيق بين الفلسفة والدين وان طرافته تكمن فى شكل معالجته للتوفيق فحسب ، فاننى أرى على العكس أن ابن رشد كان يسعى للفصل بين هذين النسقين . ان الاتفاق بين الفلسفة والعقيدة أمر طبيعى لا شك فيه ولذا فهذان النسقان لا يحتاجان « للتوفيق » بينهما بل ان محاولات التوفيق تؤدى الى البلبلة والتشويش ، ولذا فالصلاح كله فى ترك هذه المحاولة برمتها والعمل على العكس على الفصل بينهما . أراد ابن رشد أن يقفل باب النقاش فى هذه المشكلة وأن يقول الكلمة الأخيرة فيها ، ولذا اضطر لمعالجتها للمرة الأخيرة لا لاثرائها وانما لمحوها . فاذا كانت مصلحة المجتمع فى الماضى تقتضى التوفيق ، فقد أصبحت فى زمن ابن رشد — وهو ما أدركه بوضوح — تقتضى الفصل بين الفلسفة والعقيدة هو الذى سينتقل للرشديين اللاتين بدءا من القرن الثالث عشر بل سينتقل الى من لا يحسبون ضمن الرشديين من أمثال ألبرت الكبير وتوماس

الاكوينى • ومن المعروف أن هذا الموقف هو الذى سيتيح للعقل الانطلاق ليحقق تلك النتائج المذهله التى حققها فى العصر الحديث • وكنت فيما سبق(٢٦) أعتقد ان ابن رشد فصل بين الفلسفة والعقيدة من جهة ونجح من جهة اخرى فى التوفيق بينهما حتى اننى عالجت هذه القضية تحت عنوان « التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد » وسبب هذا الخلط كان جهلى بالأبعاد التاريخية والفكرية التى شكلت موقف ابن رشد • وان دل هذا على شىء فانما يدل على أهمية التاريخ •

٣ — أثر هذا الموقف على الفكر السياسى الغربى :

ولنا الان بعد هذا العرض أن نطرح سؤالا هاما من شأنه أن يلقى مزيدا من الأضواء على حقيقة فكر ابن رشد ، وان يبرز اهمية تاثيره على الفكر الغربى الوسيط والنهوض ، ونعنى بهذا السؤال السؤال التالى : هل كان لدعوة ابن رشد للفصل بين الفلسفه وبين العقيدة اثر فى مجال الفكر السياسى المسيحى اللاتينى ؟ وانا لا اطرح ذات السؤال بشأن الفكر السياسى الاسلامى لأن نكبة الفلاسفة التى عانى منها ابن رشد كانت ضربة قاضية حالت دون استمرار الفلسفة واستمرار تاثيرها فى أى مجال •

لقد ظن الباحثون لفترة طويلة بدءا من رينان ان ابن رشد الشارح لم يضف شيئا يذكر فى مجال الفكر الفلسفى لما قدمه المعلم الاول • لم يفطن رينان الى الاضافة الحقيقية التى أضافها ابن رشد للفكر الفلسفى ألا وهى تفرقته الدقيقة بين الفكر الدينى والعقيدة ، أى تفرقته بين ما وضعه العقل الانسانى لتأويل العقيدة وبين هذه • ومثل هذه التفرقة خطوة فلسفية أصيلة لا نجد لها مثيلا فى الفكر اليونانى لخلو حضارته من عقيدة سماوية • ونتيجة لهذه الغفلة الخطيرة أرجع رينان كل الانحدار الذى لاحظه فى العالم الاسلامى المنحط والذى فضحه بقسوة ، أرجعه الى العقيدة لا الى الفكر الدينى • يقول « اننا نرى بوضوح التدنى الحالى للبلاد الاسلامية وتدهور الدول التى يحكمها الاسلام والعجز الفكرى للأجناس التى تستمد ثقافتها وتعليمها من هذا الدين وحده » • وفى رأيى أن عدم تبين رينان لهذه التفرقة الحاسمة بين العقيدة وأى فكر انسانى سواء أكان دينيا أم فلسفيا خالصا كان السبب فى عجزه عن تبين حجر الزاوية لكل فكر ابن رشد وعن تبين أهم أثر من آثار هذه التفرقة وأعنى به الفصل بين كل من السلطة الروحية الدينية والسلطة السياسية الزمانية • ونتيجة لهذه الغفلة لم يلحظ العلاقة التى تربط بين مارسيل دى بادو «Marsile de Padoue» صاحب الكتاب السياسى الشهير « مدافع عن السلام » «Defensor Pacis» الذى يعد أول عمل فلسفى سياسى يتناول قضية

(٢٦) انظر دراستنا : أثر ابن رشد ص ١١٧ الى ١٤٠.

27 — Reian : L'Islamisme et la science, p. 946.

فصل السلطتين الدينية والسياسية ، وبين الرشدى الشهير جان دى جوندان «Jean de Jandun» وهو من بادو أيضا • ومارسيل دى بادو هذا ولد فيما بين ١٢٧٥ و ١٢٨٠ وتوفى حوالى عام ١٣٤٣• ذهب لباريس ودرس فيها الطب والقانون واصبح رئيسا لجامعتها فى ١٣١٢ ، وهناك ارتبط بعلاقة وثيقة بالرشدى جان دى جونداك وبيترو دابانو «Pietro d'Abano» وهو رشدى أيضا • أما عن مساهمة جون دى جوندان فى « مدافع عن السلام » او بالاحرى نصيب الرشدية فى هذا العمل فيمكننا القول انه كبير للغاية وان كان لا يمكننا القطع بما اذا كان جون دى جوندان شارك مارسيل فى تأليف الكتاب بشكل مباشر • و « مسائل » مارسيل التى عثر عليها اخيرا تثبت اتفاقه فى كثير من القضايا مع ماجاء فى عمل جون دى جوندان الشهير «Quaestiones in libros Metaphysicae» « مسائل فى كتب الميتافيزيقا »(٢٨) ولقد انتهى مارسيل من وضع كتابه الشهير فى اسوربون فى مقر طلاب اللاهوت فى ٢٤ يونيو ١٣٢٤ وفق المذكور على المخطوط الأصلى • وعلى اثر صدور الكتاب الذى أحدث دويا هائلا هرب مارسيل بصحبة دى جوندان الى بلاط لويس دى بافير • وفى ١٣٢٧ حرم الكتاب رسميا ونسبته القرارات البابوية التى حرمته الى اثنين « ضالين » هما مارسيل ودى جوندان • وبالرغم من هذا التصريح فاننا نفضل عدم القطع باشتراك دى جوندان مع مارسيل فى تأليف هذا العمل الخطير حتى يتم لنا التحقق من صحة هذا • ومنذ أن صدر الكتاب وهو مصدر للعديد من التيارات الفكرية التى ستصب كلها فى حركة الاصلاح الدينى • وتحول مارسيل بعد ذلك فى مؤلفاته التالية الى أيديولوجى يدافع عن قضية حق استقلال الامبراطور (وهو فى حالته لويس دى بافير) فى سلطته عن السلطة البابوية التى تريد أن تظل مطلقه ، أى تجمع بين السلطتين الروحية والزمانية معا ، وهو الوضع الذى كان سائدا فى العالم المسيحى منذ شارلمانى والذى كان أى حاكم بمقتضاه تابعا بالضرورة للكنيسة ولقد درس مارسيل السلطة السياسية وانتهى الى نظرية تقول بضرورة الفصل بين هذه السلطة والسلطة الدينية وان لم يرى أى تعارض بينهما • كان مارسيل أول منظر مسيحى غربى يفصل بين السلطتين هذا صحيح ، ولكن ألم يكن ابن رشد هو أول منظر على الاطلاق لهذا الفصل وان فعل ذلك بشكل ضمنى عندما دعا للفصل بين الفكر بكل أشكاله وتطبيقاته وبين العقيدة ؟ ومما لا شك فيه ان الجانب السياسى من فلسفة ابن رشد يحتاج لمزيد من الدراسة التى من شأنها أن تطلعنا على حقيقة تأثيره على الفكر السياسى المسيحى • وبالرغم من عدم توسعنا فى دراسة هذا المجال الا انه يمكننا القول بأن ثمة موقفا فلسفيا رشديا انتقل للفكر السياسى المسيحى وان كيفه الاخذون به

---

27 — Pines (s) : La philosophie dans l'économie du genre humain selon Averroès uneune réponse à Al Farabi ? : Multiple Averroés p. 201.

مع ظروف حضارتهم وعصرهم • أما هذا الموقف فهو محاولة الحد من سلطان رجال الدين أى من السلطة الدينية ، والفصل بينها وبين السلطة السياسية لأن أى دمج بين السلطتين ستكون نتيجته الحتمية طغيان السلطة الدينية على السلطة السياسية نظرا لقوة تأثير الأولى على الجماهير •

وفى حالة ابن رشد كانت السلطة الدينية تتمثل فى سلطة الفقهاء بينما السلطة السياسية كانت للموحدين • وفى حالة مارسيل دى بادو كانت السلطة الدينية تتمثل فى الكنيسة وعلى رأسها البابا بينما تتمثل السلطة السياسية فى الأمبراطور لويس دى بافيير • ولذا فمن حقنا أن نقول اننا اذا اعتبرنا مارسيل دى بادو بنظريته عن فصل السلطتين مبشرا لكل من بودان الفرنسى وماكيافللى الايطالى فيجب أن نعتبر ابن رشد هو المصدر الأول لهذه النظرية •

وقبل أن أنهى حديثى فى هذا الموضوع أود أن أوضح السبب الذى من أجله اعتبرت رينان مسئولا عن اغفال الأثر الفلسفى السياسى لابن رشد على اوروبا المسيحية • ان مسئولية رينان هنا غير مباشرة انما هى ترجع لثقة الباحثين الهائلة فيه تلك الثقة التى دفعتهم الى السير وراءه فى الدروب التى سلكها فحسب وعدم الانتباه الى ما لم يلتفت اليه • وبالرغم من أن رينان يدعو فى تصديره للطبعة الأولى « لابن رشد » لضرورة التمسك بمناهج النقد التى من شانها اخضاع كل تاريخ الفكر لنقد منهجى هدفه بلوغ اليقين فى نهاية الأمر[٢٩] ، بالرغم من هذا فان الباحثين الذين بهروا به أخذوا بما توصل اليه من حقائق وتركوا منهجه وهو الشيء الوحيد الذى يستحق الأبقاء عليه من كل كتابات رينان !

* * *

الخـــاتمة :

لن يكف الباحثون عن دراسة ابن رشد وأثره فى الفكرين الغربى والعربى ، وقد قدمت الغربى على العربى لأنه هو الذى يعنى به بالفعل ليس من قبل الباحثين الغربيين فحسب بل من قبل العرب كذلك • أما أثر ابن رشد فى الفكر العربى فما يزال ينتظر من يهتم به من المستشرقين حتى يسير وراءهم الباحثون العرب مهاجمين كالعادة ومصححين •

وهذا الاهتمام المتصل بابن رشد مرجعه الى تعدد جوانب فكر فيلسوف قرطبة ، هذا التعدد الذى يتزايد حجمه مع تجدد اهتمامات الباحثين • فمن منا كان يتصور منذ عقد من الزمان أن لابن رشد فلسفة سياسية خاصة به وغاية فى الأهمية ؟ بل من كان يتصور أن له فلسفة للتاريخ

---

29 — Renan : Averroès, p. VI à XII.

يمكن استخلاصها من نظريته عن وحـدة النفس العاقلة ؟ كان ابن رشـد يقول بوحـدة النفس العاقلة فى كل الجنس البشرى ، وهو ما ترتب عليه اعتقاده بأن الجنس البشرى يساهم أفـراده على مر التاريخ فى بنـاء الحقيقة الواحدة الكلية . ولقـد ثار هردر فى كتابه الشهير « أفكار فى فلسفة تاريخ الانسانية » ضـد هذا المفهوم الذى تبناه لينسج فى خطوطه العريضـة ، والذى كان يعارضه هردر بشدة ، وعندما رد كانوا على هردر معارضا أيد نظرية ليسنج التى أرجعها هردر لابن رشد(٣٠) . وهكذا أقحم ابن رشد فى جـدل فلسفة التاريخ عند كبار فلاسفتها الغربيين . وانى على يقين من أن العنـاية اللائقة بالناحية الفقهية من فكر ابن رشد التى لـم تتحقق حتى الآن ، ستقدم تأويلات جـديدة تماما لنسق ابن رشـد الفلسفى وهو ما نتمناه .



30 — Pines : Opcid : 206—207.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر

بقلم

د. عاطف العراقى

أستاذ الفلسفة بكليــة الآداب ــ جامعة القاهرة



فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر

أعتقد من جانبى ، اعتقادا لا يخالجنى فيه أدنى شك ، بأننا نحن العرب فى أمس الحاجة وخاصة ، حياتنا المعاصرة ، الى الاستفادة استفادة لا حد لها ، من فلسفة وأفكار الفيلسوف ابن رشد ، والذى يعد أعظم فلاسفة العرب ، ورائد وعميد الفكر العقلانى فى عالمنا العربى من مشرقه الى مغربه .

لقد ترك لنا الفيلسوف الأندلسى العملاق ، ابن رشد ، أعظم الدروس التى أعتقد بأننا لم نستفد منها الاستفادة الكاملة . ترك لنا ذلك المفكر الكبير ثمرات فكرية رائعة تقوم على العقل وتستند اليه . ترك لنا ابن رشد أعمالا فلسفية ودينية ترتكز على العقل قلبا وقالبا وتجعله المرشد والحكم والدليل .

نعم نحن فى حياتنا الفكرية التى نحياها فى حاجة مستمرة الى أن نتزود من تلك الدروس العقلية الرائدة والتى تركها لنا فيلسوفنا ابن رشد . فى أمس الحاجة الى الاستفادة من تلك الدروس وما أعظمها ، وخاصة بعد انتشار الفكر اللاعقلانى الأسطورى فى أكثر أنحاء أمتنا العربية ، وبحيث نجد للأسف الشديد تراجعا عن العقل وتضييقا لمساحته ، وغيبة عن المعقول ، وانتشارا للخرافات والأساطير .

واذا أردنا لأنفسنا نحن العرب ، طريق التقدم ، طريق الزعامة الفكرية ، طريق الحضارة والتنوير ، فلا مفر من اقامة هذا الطريق على العقل ، وبحيث يكون العقل هو الهادى لنا الى سواء السبيل ، المرشد لنا الى طريق الحق واليقين ، المنارة التى نعتصم بها وبحيث تهدينا الى كل ما فيه خير لأنفسنا وخير لأمتنا نحن أبناء الأمة العربية ، ويقينى أننا سنجد فى دروس ابن رشد ، الخير كل الخير ، سنجد منها أسس التنوير ودعائم اليقظة الفكرية ومحور الصحوة الكبرى وركيزة التطور الخلاق الى الأمام دائما .

غير مجد فى ملتى واعتقادى اهمال تراث الفيلسوف ابن رشد . انه لم يكتب ما كتب لكى نضعه فى زاوية الاهمال والنسيان ، بل لكى نجعله نصب أعيننا وأمام عقولنا دواما وباستمرار . وكم استفادت أوربا فى نهضتها الكبرى خلال عصر التنوير ، من دروس هذا الفيلسوف المارد العملاق . كم أدرك العالم الأوربى أن فيلسوفنا العربى ابن رشد قد توصل بثاقب فكره وعمق نظرته الى أعمق الدروس التى تفيد حاضر العالم الأوربى ومستقبله ، ومن هنا كان حرص العالم الأوربى على الاستفادة من فلسفة هذا الفيلسوف ، وجعل دروسه الفلسفية أساسا من أسس تنويره وتقدمه نحو المستقبل .

أما نحن فى عالمنا العربى فقد أهملنا دروس الفلسفة الرشدية • قمنا بالهجوم على آرائه وأفكاره ، وبطريقة مباشرة تارة وغير مباشرة تارة أخرى • عامله الناس فى حياته بجفاء ولم يحسنوا استقبال آرائه وأفكاره حتى انتهى به الحال الى النكبة التى تمثلت فى نفيه • لم يستفد العرب بعد مماته من دروسه وأفكاره ، بل قام العرب حتى عصرنا الحالى بتفضيل الغزالى عدو الفلسفة تارة ، وتفضيل ابن تيمية عدو المنطق والفلسفة والتقدم الى الأمام تارة أخرى • وقد أدى هذا كله الى تأخير العرب نظرا لأنهم اختاروا الغزالى كنموذج ، وابن تيمية كمثل أعلى ، فى حين تقدمت أوروبا لأنها اختارت ، كنموذج لها، فلسفة ابن رشد ، وتعاليم ابن رشد ، ذلك الفيلسوف صاحب الطريق المفتوح والذى حاول جهده الكشف عن مغالطات الغزالى صاحب الطريق المسدود والذى تؤدى بنا بعض أفكاره الى الصعود الى الهاوية ، وبئس المصير •

ونجد من واجبنا الاشارة الى أبرز معالم حياة ابن رشد الفكرية وأهم دروسه الفلسفية التى نحتاج اليها فى حياتنا الفكرية المعاصرة • ويقينى أننا سنجد مجموعة الدروس التى يمكننا الاستفادة منها حتى الآن •

ولد فيلسوفنا ابن رشد عام ٥٢٠هـ ١١٢٦م وتوفى فى اليوم العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م وقد تعمق ابن رشد فى دراسة الفقه وأخذ عن أكثر من معلم • وترك لنا الكثير من الكتب والرسائل الفقهية وعلى رأسها كتابه المشهور « بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه » •

والدارس لهذا الكتاب يدرك تماما أن ابن رشد فى دراساته الفقهية ، انما كان يغلب عليه النظر العقلى • وكم نحن الآن فى أمس الحاجة الى التفسيرات العقلية فى مجال الفقه • فكم من مشاكل فكرية ودينية واجتماعية تثار بين الحين والحين فى مجتمعنا العربى ، ونعجز عن تقديم حلول لها ، لأننا نقف عند ظاهر النص الدينى ، رغم أن الله تعالى قد دعانا الى استخدام عقولنا فى التأمل والتدبر والتفكير •

وقد تولى ابن رشد وظيفة القضاء فى مختلف بلاد الأندلس ، فوصل بذلك الى أرفع المناصب وهو منصب القاضى ، شأنه فى ذلك شأن أبيه وجده ثم تولى منصب قاضى القضاة فى أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن بعد أن كان قاضيا بأشبيلية • ومن الواضح أن منصب القاضى ، أو منصب قاضى القضاة على صلة وثيقة بالدراسات الفقهية التى تعمق فيها فيلسوفنا ابن رشد • بل ان منصب القاضى الذى تولاه ابن رشد قد أفاده فى تكوين حس نقدى بارز • اذ أن القاضى حين يوازن بين أدلة الاثبات وأدلة النفى ، انما يقوم بذلك على أساس الجانب النقدى وبحيث لا يسلم مجرد تسليم بالآراء الشائعة •

أما من جهة علم الكلام ، فقد تعمق ابن رشد فى دراسته أيضا . ولا شك أن نقده لمذاهب علماء الكلام وتفنيده لآرائهم ، يكشف لنا عن دراسته المستفيضة لهذا العلم الذى نجده عند أصحاب الفرق الاسلامية كالمعتزلة والأشاعرة وغيرهما من الفرق الدينية الاسلامية .

ومن خلال نقد فيلسوفنا ابن رشد للعديد من الآراء الكلامية ، نجد أنه قد تمسك بالعقل تمسكا بغير حدود . لقد جعل العقل هو المعيار والحكم وأدى هذا به الى الكشف عن مغالطات الأشاعرة وما أكثرها . وكم نحن الآن أيضا فى أمس الحاجة الى التعرف على جوانب نقد ابن رشد لآراء الأشاعرة وذلك حتى نقيم حياتنا الفكرية على أساس العقل ، على هدى المنطق والبرهان .

ولم يقتصر ابن رشد على الاطلاع على المذاهب الكلامية ونقد أكثرها ، بل نراه يسلك مسلك العالم ، مسلك الفيلسوف الذى ينظر الى العلوم نظرة شاملة . نراه يتجه الى دراسة الطب . لقد اشتهر ابن رشد باشتغاله بالطب وتأليفه لكثير من الكتب والرسائل فى هذا المجال وأهمها كتاب الكليات ، وهو من الكتب التى عرفت تماما فى جامعات العصر الوسيط كموجز فى علم الطب ، حيث كان النظام العربى فى الطب لا يزال مستعملا . ولو أن هذا الكتاب ، كتاب الكليات لابن رشد ، لم يبلغ شهرة كتاب القانون فى الطب لابن سينا .

واهتمام ابن رشد بدراسة الجوانب العلمية ، ومن بينها الطب ، قد أدى به الى تكوين حس علمى واضح . ولسنا فى حاجة الى القول بأننا فى أمس الحاجة الى تقدير العلم والتمسك بمنهجه وخاصة بعد انتشار بعض الدعوات الزائفة الآن والتى تسخر من العلم تحت شعار التحذير من الغزو الثقافى تارة ، والهجوم على الحضارة ومنجزاتها تارة أخرى .

والواقع أن حياة ابن رشد الفكرية كانت شعلة نشاط . لم يكن يكل ولا يمل . وكما قال عنه ابن الآبار فى الترجمة لحياته ، بأنه لم يترك القراءة الا ليلة وفاة أبيه وليلة زواجه . لقد ترك لنا آلاف الصفحات المليئة بمئات الأفكار التى تعد مثمرة تماما وصادرة عن حس فلسفى وعلمى بارز .

ولعل مما يبين لنا ذلك ، أن ابن رشد لم يكتف بالتأليف ، بل نراه يقوم بمهمة عظمى جعلت له مكانة بارزة فى تاريخنا الفكرى الفلسفى العربى ، وعند الأوربيين بصفة خاصة وهى قيامه بشرح كتب أرسطو . لقد تناول كل ما استطاع الحصول عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف اليونانى ، وذلك ليتسنى له شرحها وتلخيصها .

ولما كان ابن رشد لا يعرف اللغة اليونانية ، فانه رجع الى الترجمات التى قام بها بعض المترجمين الكبار من أمثال حنين بن اسحق ، واسحق بن حنين ، وأبو بشر متى ، وراح يقابل

بين هـذه الترجمـات لاختيـار أصـحها وحتى لا يقـع فى أخطـاء بعض المترجمين ، ويقـوم بتصفية أقوال أرسـطو مما شـابها فى عنـاصر أفلاطونيـة .

لقد شرح ابن رشـد كتب أرسـطو أكثر من نوع من أنواع الشروح . والشرح الأكبر يعد خاصـا بابن رشـد دون غيره من الفلاسـفة الذين سـبقوه فى المشرق العـربى وفى المغـرب العربى أيضـا . لقد كانت شروح هؤلاء الفلاسفة أقرب الى التلخيص ، أما شروح ابن رشد الكبرى فتتميز بمنهج محدد يعد فريدا فى نوعه . وكم اسـتفاد فلاسـفة العصـور الوسـطى من تلك الشروح الكبرى بصفة خاصـة .

قام ابن رشـد اذن بشروح عديدة على كتب أرسـطو ، حتى أصبح يسمى باسم الشارح .

وقد كان لشروحه شـأن عظيم فى ترويج فلسـفة المعـلم الأول فى الأوسـاط الفلسـفية واللاهوتيـة وخاصـة فى الغرب . لقد كان صاحب الفضل فيما عرفته معاهد الدرس فى أوربا المسيحية من كتابـات أرسـطو ، حتى أن شروحـه قـد انتشرت بين رجال الدين ، رغم أنهم كانوا يرون فى مذهبـه خطرا يهدد العقيدة .

ونود أن نشير الى نقطـة هامة ، وهى أن ابن رشـد فى شروحه لم يكن مجرد مردد أو مقلد لآراء أرسـطو . لقـد كانت له شخصيته الواضحة حتى وهو يشرح كتب غيره ، أى كتب الفيلسوف أرسـطو . لقـد كان يتجاوز الشرح والتفسـير والتعليق ويتطرق الى بعض القضايـا الفلسفية واللاهوتية التى تشـغله هو ، أى التى كانت فى دائرة اهتمامه كفيلسوف عربى . نجد هـذا واضحا غاية الوضوح فى معرض رده على الأشـاعرة بصـفة خاصـة والمتكلمين بصفة عامة انه لم يتقيد اذن بالنص لأنه لأرسـطو ، فالنفس البشرية تطالب دائما باسـتقلالها ، واذا ما قيدتها بنص عرفت كيف تفعل بحرية فى تفسير هـذا النص وبحيث تتجه اتجاها خاصا بهـا هى وحدها . واذا كان ابن رشـد قد شرح أرسـطو وتأثر به ، فانه اسـتطاع أن يقيم مذهبـا له ، مذهبا خاصا به . والدليل على ذلك أننـا نقول فلسـفة أرسـطو ، ونقول فلسـفة ابن رشـد .

لقد تمتع ابن رشد بحسن نقدى بارز ، كانت لديه القدرة على الأخذ برأى من الآراء التى سـبقته ، ورفض رأى آخـر حين يدرك أنه لا يستقيم مع العقل وأحكامه ، حين لا يتفق مع أسس البرهان واليقين .

انه اذا كان فى كتبه الخاصـة « كفصـل المقـال فيما بين الحكمة والشريعة فى الاتصال » « ومناهج الأدلة فى عقـائد الملـة » ، « وتهافت التهافت » قـد اتجه الى نقـد المتكلمين وخاصـة الذين يمثلون الاتجاه الأشعرى ، ذلك الاتجـاه الذى حرص ابن رشـد على الكشف عما فيه

من أخطاء وتناقضات ، وبحيث يعتبر فيلسوفنا ابن رشد بحق ، عدوا لدودا للأشاعرة ، فان قد اتجه الى نقد المتكلمين أيضا فى كتبه التى يشرح فيها أرسطو ، مستعينا فى نقده ببعض مبادىء الفلسفة التى تركها لنا أرسطو .

بل اننا نجد فى تلك الكتب سواء كانت مؤلفة أو شارحة نقدا عنيفا للصوفية . ان اتجاههم لا يعد اتجاها عقليا فيما يرى ابن رشد ، ونرى نحن أيضا فى جانبنا . انه يعد اتجاها خاصا بجماعة دون جماعة أخرى ، اتجاها يقوم على الزهد والعبادة والتقشف ، ولا يعد اتجاها عاما مشتركا ، اتجاها عقليا ، اذ أن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين البشر .

لقد كان نقد ابن رشد للصوفية متوقعا . لقد نقدهم ونقد آراءهم فى العديد من نظرياته الفلسفية . فحين يقيم المعرفة على أساس العقل ، لابد وأن ينقد الصوفية الذين يقيمون المعرفة على أساس القلب والذوق والوجدان ، وحين يتحدث عن أدلة عقلية الى حد كبير على وجود الله ، نراه يهاجم الصوفية الذين يذهبون الى أن معرفة الله والوصول اليه انما تكون عن طريق القلب ويقولون انهم يعرفون الله بالله تعالى . وهكذا الى آخر المجالات التى نجد ابن رشد فيها حريصا على نقد الصوفية وبيان اتجاههم اللاعقلانى ، تماما كما فعل بالنسبة للمتكلمين وعلى وجه الخصوص أصحاب الاتجاه الأشعرى .

والواقع أن ابن رشد يقف على قمة عصر الفلسفة العربية لأنه قد تميز أساسا بحسه النقدى . والنقد أهم خاصية من خصائص الفلسفة والتفلسف . نعم انه يقف على قمة عصر الفلسفة العربية ، كما يقف أرسطو على قمة عصر الفلسفة اليونانية لتميزه فى مجال نقد آراء السابقين ، وكما يقف الفيلسوف الألمانى كانت Kant على قمة عصر الفلسفة الحديثة لحسه النقدى البارز الدقيق .

ولعل مما يدلنا على الاتجاه النقدى الشامل عند فيلسوفنا العربى ابن رشد ، أننا نجده بالاضافة الى نقده للمتكلمين والصوفية وأصحاب طريق الظاهر ، أى الذين يقفون عند ظاهر النص دون القيام بتأويله على أساس العقل ، نجده حريصا على نقد ابن سينا فيلسوف المشرق العربى الكبير ، ونقد فكر الغزالى ، المفكر الذى ألف كتاب تهافت الفلسفة للهجوم على الفلسفة والفلاسفة .

لقد نقد فيلسوفنا ابن رشد ، العديد من الآراء التى قال بها ابن سينا ، لأنه كان يدرك أن هذه الآراء قد ابتعدت قليلا أو كثيرا ، عن الطريق الذهبى ، الطريق المستقيم ، طريق العقل .

كما نقد ابن رشد اتجاه الغزالى وانتهى الى رفض اتجاهه قلبا وقالبا . انتهى الى الكشف عن مغالطات الغزالى وما أكثرها . توصل الى أن الغزالى وقد استند الى النزعة الأشعرية ، والى

الاتجاه الصوفي ، قد أصبح بذلك عدوا للعقل وأحكامه ، غير محق في هجومه على الفلاسفة وفلسفاتهم . وهكذا الى آخر الجوانب والمجالات التي كان فيها ابن رشد حريصا على الهجوم على الغزالي ، حريصا على رد الاعتبار الى الفلاسفة بعد أن قام الغزالي عن طريق هجومه بتكفير الفلاسفة في بعض الآراء التي قالوا بها .

وقبل أن نكشف عن أهمية الدور الذي يمكن أن تلعبة فلسفة ابن رشد في فكرنا العربي المعاصر ، نود أن نشير الى أن ابن رشد الفيلسوف العقلاني الكبير ، قد حدثت له في السنوات الأخيرة في حياته ، وعلى وجه التحديد عام ٥٩٣هـ ، أي قبل وفاته بعامين ، حدثت نكبة تمثلت في نفيه ، وان كان الخليفة أبو يوسف المسمي بالمنصور والذي حدثت في عهده نكبة ابن رشد ، قد قام بالعفو عنه قبيل وفاته .

ويمكننا القول بأن نكبة ابن رشد والتي تمثلت في نفيه فترة في الزمان ، انما ترجع الى أسباب دينية أساسا . ان السبب الحقيقي في تلك النكبة هو تهويلات بعض الغلاة من الفقهاء ، ومزاعمهم التي تصور لنا الدين بمظهر الشيء الذي يتنافي والفلسفة . فمرد تلك النكبة اذن ، الصراع بين المفكرين الأحرار ، وغلاة الفقهاء أصحاب الفكر الجامد والذي لا يسمح بأي تأويل عقلي وبأي تعاطف مع الثقافات الأخرى . ان الفقة لا يعد مسئولا عما حدث لابن رشد لأنه في جملته لا يتعارض مع النظر العقلي ، وابن رشد نفسه كان فقيها ، بل المسئولية انما هي مسئولية الفهم الخاطيء للدين من جانب بعض الفقهاء . ماذا نفعل ازاء قوم اتخذوا من الفقه ستارا لأغراضهم التي يسعون اليها ويقطعون بها المسلك أو الطريق أمام خصومهم في المجال الفكري .

ان تصوير مبادىء ابن رشد وفلسفته ، على أنها كفر وزندقة ، جاء من جانب بعض المتزمتين من الفقهاء وأشياعهم ، اذ أنهم رغبوا في الاستيلاء على الجو الفكري والنظر الى علوم الأوائل ، أي علوم فلاسفة اليونان ، على أنها علوم مهجورة لا يصح الاشتغال بها . واذا كانوا قد هولوا من أمر فلسفة ابن رشد عند المنصور ، فان هذا قد أدى به الى تقييد الفلسفة ، بل تحريم الاشتغال بها ، تأييدا لهم ، وتزلفا الى الشعب ، لقد خاف مما يؤدي اليه تهويل الفقهاء وهم الذين يسيطرون على الشعب .

ويبدو أن ابن رشد كان يشعر في أعماقه بالأثر السيء الذي يمكن أن يحدثه أصحاب الفهم الخاطيء للدين ، أي بعض الفقهاء . اذ أنه في كتابه « فصل المقال » وهو الذي سبق أن أشرنا اليه ، نجده يقول : فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلة تورعه وخوضه في الدنيا ، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم ، وصناعتهم انما تقتضي بالذات الفضيلة العملية .

بعد هـذا نقول بأننـا بالنسبة لابن رشـد ، الفيلسوف الذى تفخر بانجابه حضارتنا العربية، فى حاجـة ماسـة الى الاسـتفادة من دروسـه الفلسفية والفكرية • وخير احتفـال بالمفكر أو الفيلسـوف انما يتمثـل فى مراجعـة الدروس التى تركهـا لنـا وبحيث نأخـذ منهـا ما يتفق وحياتنا المعاصرة ، ونرفض منهـا الآراء التى اذا صلحت لزمانهـا ، فانه ليس من الضرورى أن تكون صـالحة وملائمة لزماننا • وهكذا ينبغى أن تكون نظرتنـا الى التراث كله والذى تركه لنـا أجدادنا • فكم فى التراث من دروس باقية ، وكم مافيـه أيضـا من دروس تعـد دروس زمانهـا ، ودروس قد تفيد الفترة الزمنية التى كتبت فيها ،ولا تفيد حياتنا المعاصرة بأى حال من الأحوال ، من قـريب أو من بعيد • لقـد ترك لنـا هـذا التراث أناس بشر مثلنا معرضـون للخطأ ، ولم يكونوا ملائكـة أو قـديسين • ومن هنـا فان من حقنـا أن نأخـذ منهم ما نأخـذ ، ولا نتردد فى رفض الأفكار التى لا تعـد مناسـبة لنـا فى العصر الذى نعيش فيـه•

فاذا رجعنـا الى التراث الذى تركـه لنـا فيلسـوفنا العـربى ابن رشـد فاننـا سـنجده ملتزما بالمنهج العقلى • وكم نحن فى أمس الحاجة الى الاسـتناد الى العقل وأحكامه ، اذ لا تقـدم الا عن طريق العقـل • والا فكيف نبرر التزام المجددين من أمثـال الشيخ محمد عبـده وطه حسين وزكى نجيب محمود ، بالطريق العقلى• انهم يريدون الخير لأمتنا العربيـة • وقد وجدوا أن الخير يتمثل فى جعل العقل هو الدليل والمرشد والذى يجعلنا نتخطى ظلمات الجهل والتقليد وبحيث نعبر الى نور المعرفة والتقدم • وكم نجد عندهم وعند سـائر المجددين دعوة الى التـأويل والابتعـاد عن التزمت والجمود • كم نجد عندهم دعوة الى فتح النوافذ وبحيث نستفيد من علـوم الغرب وغيرها من العلوم •

هـذه الدعوات كلها لا تعـدم وجود بعض الجذور الرشـدية ، أى الأسس الفكرية التى نجدها فى منهج ابن رشـد العقلانى • فاذا رجعنا على سـبيل المثـال الى كتابه فصل المقـال فيمـا بين الحكمة والشريعة من الاتصـال فاننا نجـده حريصـا عـلى أن يبين لنـا وجـوب اسـتعمال القيـاس العقلى ، أو العقلى والشرعى معـا ، اذ من الواجب — فيما يقول ابن رشـد — أن نجعـل نظرنا فى الموجودات بالقيـاس العقلى ، وهـذا النوع من النظر الذى دعا اليـه الشرع وحث عليـه هو أتم أنـواع النظر بأنـواع القيـاس ،وهو المسمى برهانا •

واذا كان القيـاس العقلى يعـد ضروريا ،فانه يجب علينا اذن أن نستعين بأقوال من تقدمنا، أى أقـوال الذين عاشـوا قبلنـا وفى كل الأمم وسـواء كانوا مشـاركين لنـا فى الدين أو غير مشاركين لنـا •

ومعنى هـذا أن ابن رشد كغيره من فلاسفة العـرب ، يدعـونا الى أن نبحث عن الحقيقـة وبصرف النظـر عن مصـدرها ، وسـواء كانت عربيـة أو يونانية ، كما تقـول اطلبـوا العـلم

ولو في الصين • ان هذه الدعوة من جانب فيلسوفنا العربى ابن رشد تعد دعوة هامة وخاصة اذا وضعنا فى اعتبارنا أن العصر الذى عاش فيه ابن رشد كان يوجد فيه تقييد للاشتغال بالمنطق والفلسفة وذلك على أساس أنهما فى بلاد اليونان • بل اننا فى كل العلوم يجب أن نستعين بمجهودات من سبقونا الى البحث فيها يجب أن يطلع كل باحث فى كل نوع من أنواع العلوم، على مجهودات وانجازات من سبقوه وذلك حتى يمكنا التوصل الى جوانب جديدة فى بحثه •

كما يدعونا ابن رشد — كما قلنا — الى التأويل ، ويبين لنا أن الفقيه اذا كان يفعل ذلك ، أى يقوم بالتأويل فى كثير من الأحكام الشرعية ، فان المفكر يجب عليه اللجوء الى التأويل • ويقول ابن رشد مؤكدا على هذا المعنى : نحن نقطع قطعا أن كل ما أدى اليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى • وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن •

والواقع أن ابن رشد يدعونا سواء حين يبحث فى مجال الفقه من خلال كتب عديدة له من بينها « فصل المقال » « ومناهج الأدلة » « تهافت التهافت » الى أن نلجأ الى التأويل باستمرار • تأويل الآيات القرآنية وعدم الوقوف عند ظاهر النص أو الآية •

وأعتقد أننا فى فكرنا العربى المعاصر ، فى أمس الحاجة الى الاستفادة من دعوة ابن رشد ، ومن وصية هذا الفيلسوف • ان الاستماع جيدا لتلك الدعوة ، أو النصيحة يجنبنا تماما الفهم الضيق أو المتحجر للدين • ذلك الفهم الذى أفسد حياتنا الفكرية وجعلها راكدة تماما لا أثر فيها للاجتهاد العقلى والتنوير الفكرى • أليس مما يدعو الى الأسف أن يحاول نفر منا من خلال فهم متحجر للنصوص الدينية ، فرض الوصاية الفكرية علينا والجام عقولنا وممارسة أعمال محاكم التفتيش ، وكأن الله خلق عقولنا للزينة فقط ولعدم الاستعمال • اننا ما زلنا حتى الآن نبحث فى تفريعات وشروح وهوامش كتب بعضها أناس على درجة كبيرة من التخلف العقلى وتحجر الفهم • أناس يجترون من الماضى ولايريدون أن يعيشوا فى الحاضر أو فى المستقبل • ويقينى أننا اذا استمعنا جيدا الى نصيحة فيلسوفنا ابن رشد باللجوء الى التأويل وبكل ما نملك من قوة أو طاقة ذهنية ، لو أدركنا جيدا أبعاد الدرس الذى يلقيه علينا هذا الفيلسوف العملاق وحفظناه جيدا ، لجنبنا أنفسنا كل فهم ضيق للقضايا والمشكلات الدينية ، ولكن أكثرهم لا يعلمون •

نعم يجب علينا الاستماع جيدا الى دعوة ابن رشد التى دعانا اليها وكأنه كان يكتشف ما سيحدث بعده بعدة قرون • كان يتوقع ما يشيع عند جماعات التفكير والهجرة والتى تعد دعوتها جهلا على جهل • كان يتوقع ما سيجيء عند أناس يهاجمون العلم ، يهاجمون الحضارة ،

يتحدثون عن الغزو الفكرى كما تصوره لهم أحلامهم الفاسدة وضيق عقولهم وقصور أفهامهم •

ألم يكن ابن رشد على حق حين دعانا الى الاستفادة من كل العلوم فى كل دول العالم • نعم لقد كان فيلسوفنا أبو الوليد بن رشد على حق تماما حين طالبنا بفتح النوافذ وذلك حتى نجدد الهواء ، حتى لا نصاب بالاختناق والصعود الى الهاوية وبئس المصير •

انظروا معشر القراء الى دولة كاليابان • انها لم تتقدم وتحقق المعجزة اليابانية التى نتحدث عنها ، الا لانها استفادت من الدول التى سبقتها فى مجال العلم ومجال التكنولوجيا • انظروا الى أوروبا فى عصر النهضة • ان أوروبا لم تتقدم الا بأن أدركت أنه لا فائدة فى التغنى بالماضى لمجرد أنه ماض • لا فائدة من البكاء على الأطلال ، بل لابد من التقدم الى الأمام وطرح الماضى جانبا •

واذا كنا نجد عند ابن رشد دعوة الى التأويل واطلاق العنان للعقل ، فاننا نجد دعوة من جانبه الى الالتزام بالعلم وقوانينه • لقد ظهر ذلك تماما فى نقده للغزالى الذى ذهب الى عدم وجود علاقات ضرورية بين الأسباب ومسبباتها • وموقف الغزالى يعد معبرا عن اللامعقول ، معبرا عن عدم التمسك بالعلم وقوانينه • أما ابن رشد وقد ارتضى لنفسه طريق العقل ، ارتضى لنفسه طريق العلم ، فقد كان حريصا على الكشف عن مغالطات الغزالى ، ذلك المفكر الذى استند بدوره الى فكر الأشاعرة حين ذهبوا بدورهم الى نفى العلاقات بين الأسباب ومسبباتها •

ان موقف ابن رشد يعد معبرا عن تمسكه بالعلم ، تمسكه بالعقل • وما أحرانا أن نستفيد من دعوته هذه وخاصة بعد شيوع الخرافة والتفكير اللاعقلانى حتى بين كثير من مثقفى الأمة العربية للأسف الشديد •

لقد كان ابن رشد طبيبا عالما كما قلنا • ومن هنا كان متوقعا من جانبه الالتزام بالعلم ومنهجه ، وبالتالى الرد على الأشاعرة والغزالى من بينهم • وينبغى أن نضع فى اعتبارنا وأمام نصب أعيننا أن أوروبا قد تقدمت فى الماضى لأنها أخذت بفكر ابن رشد صاحب الطريق المفتوح ، فى حين تأخر العرب فكريا لأنهم أخذوا بآراء الغزالى اللاعقلانية والتى لا نجد صلة بينها وبين العلم ومنهجه من قريب أو من بعيد • نقول هذا ونكرر القول به لأننا مازلنا حتى الآن وفى عالمنا العربى نجد العديد من الصيحات التى تريد منا أن نرجع الى الوراء • تطلب منا الصعود الى الهاوية وبئس المصير • تسخر من العقل وأحكامه • تريد منا أن نقف عند التراث ونأخذ فى التغنى به لمجرد أنه تراث •

نعم اننا لو كنا قد وضعنا نصب أعيننا دعوة ابن رشد الى الأخذ بالعلم وأسبابه ، وبالعقل وأحكامه ، لكانت أمتنا العربية قد تقدمت تقدما جبارا فى مجال الفكر ومجال الثقافة بوجه عام وتحقق لها التنوير الذى تتطلع اليه جميعا نحن أبناء الأمة العربية من مشرقها الى مغربها ، ومن أقصاها الى أقصاها ، ولكننا للأسف الشديد مازلنا نتحدث عن كائنات خرافية هلامية وعن أشياء لا معقولة . لقد شاع ذلك فى العديد مما يسوده البعض منا حين يكتب ما يكتب . شاع فى أحاديثنا أيضا . فهل ياترى سنعود الى الحق يوما . هل ياترى سنستوعب دروس ابن رشد ، الدروس التى تقوم على احترام العقل ، الجزء الخالد من نفوسنا ، الجوهر الذهبى ، وأنفس ما فينا .

لقد كان ابن رشد حريصا فى تناوله العديد من المشكلات التى تصدى لدراستها ، على الالتزام بالعقل ومنهجه . نجد هذا واضحا بارزا حين بحث على سبيل المثال فى مشكلة الخير والشر وارجع التمييز بين الخير والشر الى العقل أساسا . انه لم يرتض لنفسه الأخذ برأى الأشاعرة والذين يرجعون التمييز الى الشرع وليس العقل، بمعنى أن الخير يعد خيرا لأن الله تعالى أمرنا به ، والشر يعد شرا لأن الله تعالى نهانا عنه . أما ابن رشد فقد ذهب — كما قلنا — الى أن الانسان قادر بعقله على التمييز بين الخير كالصدق مثلا والشر كالكذب مثلا أو الظلم .

بل انه فى معرض دراسته لمشكلة القضاء والقدر ، قد كان حريصا على التأكيد على نظام الكون الثابت . كان حريصا على الربط فى دراسة لهذه المشكلة بين مشكلة الحرية من جهة ومشكلة السببية من جهة أخرى .

وما يقال عن هاتين المشكلتين وما أشرنا اليه من مشكلات أخرى ، يقال عن دراسته لموضوع كالتوفيق بين الدين والفلسفة . لقد دافع عن الفلسفة دفاعا مجيدا . وضع العقل فى أعلى مكانة . ميز بين الطريق الخطابى الاقناعى والطريق الجدلى الكلامى والطريق البرهانى الفلسفى ، ورفع الطريق البرهانى فى أعلى مكانة حين قارن بينه وبين الطريقين الآخرين ، طريق الخطابة (العامة) وطريق الجدل (أصحاب الفرق الاسلامية) . وقد سبق أن بينا أن ابن رشد يطالبنا باستمرار الى اللجوء الى التأويل ، وذلك حتى نضع العقل فى مكانه اللائق به .

ويقينى أننا اذا تأملنا فى العديد من الدروس التى علمنا اياها الفيلسوف العملاق ابن رشد وهو بصدد محاولته التوفيق بين الفلسفة والدين، فان هذا التأمل من جانبنا نحن العرب سيؤدى الى استفادتنا استفادة بغير حدود من العقل وأحكامه . سيؤدى بنا الى حل كثير من القضايا والمشكلات التى نبحث فيها حتى الآن فى أرجاء كثيرة من عالمنا العربى ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر قضية احياء التراث ، ومشكلة الأصالة والمعاصرة ، ولماذا لا نجد فيلسوفا عربيا حتى الآن ومنذ وفاة ابن رشد ، أى منذ ثمانية قرون على وجه التقريب .

لقد أسرفنا فى طبع التراث دون أن نسأل أنفسنا أولا هل التراث كله يعبر عن العقل أم أن بعضه يعبر عن اللا عقل ، ومن هنا فلا يؤدى بنا الى وجود فلاسفة مستقبلا ، سيؤدى بنا الى الطريق المسدود الطريق المغلق ، طريق الظلام وما فيه من عمى وحيرة . وما فيه من الاغتراب عن الحاضر وعن المستقبل .

ولابد من التأكيد على القول بأننا لن نستطيع التقدم الى الامام وبحيث نأخذ مكانتنا اللائقة بنا بين الأمم ، اذا نظرنا الى التراث قديما من خلال قوالب ضيقة متحجرة . نعم لن يكون بامكاننا ذلك ، حتى لو ملأنا العالم كله صراخا وضجيجا . فليست العبرة بالفهم الضيق ولكن العبرة أساسا بالفهم المتفتح والايمان بمبدأ الاجتهاد .

لقد سخرنا من فكر ابن رشد عميد الفلسفة العقلية ونظرنا الى دعوته وكأنه أطلقها فى واد غير ذى زرع وحدث لنا تبعا لذلك ما حدث . وصلنا الى حالة يرثى لها . ولن نفيق من تلك الحالة الا اذا اعتقدنا بأن الخير كل الخير هو النظرة المتفتحة ، النظرة التى تجعل العقل معيارا وأساسا لحياتنا الفكرية والاجتماعية . وكلما ابتعدنا عن العقل ، كلما باعدنا المسافة بيننا وبين الأمم المتحضرة ووصلنا الى حالة شديدة من التخلف .

اننا أمام طريقين لا ثالث لهما : اما ان نؤمن بالعقل ونجعله الهادى لنا فى حياتنا النظرية وحياتنا العملية ، وهذا فيما أرى ، طريق الحق ، طريق الصواب ، الطريق الى تقديم أيديولوجية عربية معاصرة ، واما أن نباعد بيننا وبين العقل ، أو نسخر من العقل ، وهذا هو طريق الضياع ، الطريق المغلق .

ان دعوة ابن رشد لنا لاستخدام العقل وجعله الهادى لنا والمرشد ، لم تكن دعوة من فراغ ، بل ان ابن رشد بثاقب نظرة وعمق فكره قد تمثل طويلا ودرس العديد من الفلسفات التى قال بها فلاسفة قبله فى بلاد اليونان وبلاد المشرق العربى والمغرب العربى ، واستطاع التوصل الى أنه لا مفر من الاعتماد على العقل . ولذلك نجده لم يتردد لحظة فى نقد الاتجاهات التى رأى أنها لا تمثل اعتمادا على العقل وركونا اليه . لقد تميز كما قلت بحس نقدى بارز وقد جاء نقده معبرا عن الحركة لا السكون ، معبرا عن التجديد لا التقليد ، معبرا عن الثورة لا الجمود .

وغير خاف علينا أن الفرد منا لا يكون مفكرا على وجه الحقيقة ، الا اذا جاء فكره معبرا عن الحركة والانطلاق ، ومبتعدا عن دوائر التقليد والسكون والجمود ، والا كيف نفرق بين المعرفة العامية ، والمعرفة الفلسفية . ان معرفة عامة الناس تجىء عن التقليد ، ومتابعة الآخرين مجرد متابعة الى حد كبير ، أما المعرفة الفلسفية فلا تجىء عند التقليد ، بل تكون صادرة عن الالتزام بالعقل ، الالتزام بنقد الآراء الشائعة مهما بلغت كثرتها .

وما يقال عن المعرفة ، يقال عن السلوك ،ما يقال عن الجانب النظرى ، يقال عن الجانب العملى التطبيقى • ولعل هذا ما دفع أفلاطون الى التفرقة بين الفضيلة العادية والفضيلة الفلسفية • ان الفضيلة العادية تجيىء عن التقليد وتعد معبرة عنه والالتزام به ، ان صاحبها لا يعدو كونه مقلدا فى سلوكه للآخرين ،تماما مثل النمل والنحل ، كل نملة تفعل فعلا كغيرها من النمل ، وسودها وتسيطر عليها وتتحكم فيها الغريزة • أما الفضيلة الفلسفية ، فتقوم على النقد ، تقوم على الذاتية ، تقوم على التفرد • ومن هنا لا يكون صاحبها متابعا أو مقلدا لسلوك غيره من أفراد البشر مجرد تقليد ، وذلك اذا أدرك أنهم ليسوا على صواب فى سلوكهم الذى يسلكونه • انه يكون كالانسان المتوحد الذى تحدث عنه فيلسوفنا العربى ابن باجه ، وثم من جوانب التقاء بين ابن رشد ، وبين ابن باجه أول فلاسفة المغرب العربى •

واذا كان ابن رشد قد اتبع منهجا نقديا خالف ما اتفق أو تواضع عليه غيره ، فان من الطبيعى ، أن تجد أفكاره معارضة وهجوما الى درجة كبيرة • ولعل هذا ما يفسر نكبته التى سبق أن أشرنا اليها ، وهجوم الكثيرين فى جيوش البلاد وأنصار الظلام على آرائه بعد موته وحتى يومنا هذا •ولكن الخلود الفكرى كان له ، ولم يكن لهؤلاء الذين تصدوا للهجوم عليه • لقد كان أستاذا بكل ما تحمله كلمة الأستاذية من معان ومدلولات • كان رائدا عقلانيا من طراز ممتاز • أما من تسببوا فى نكبته أو للهجوم عليه دون أساس ، فقد حشر بعضهم فى زمرة المفكرين حشرا دون أساس ودون مبرر • ولا نسمع عنهم الا أسماء ، مجرد أسماء فى صحف الاهمال والنسيان ، صحف المواليد والوفيات •

اننا ، ندعو المهتمين بالتراث الفلسفى العربى عامة ، وتراث ابن رشد على وجه الخصوص ، أن يستفيدوا من الدروس التى نجدها فى تراث هذا الفيلسوف وفى فلسفة هذا الفيلسوف • وعلينا أن نترك جانبا تلك الدعوات التى تقلل من أهمية الفلسفة تارة والعقل تارة أخرى • ويقينى أن تلك الدعوات قد صدرت عن أناس ينسبون أنفسهم الى الفكر ، والفكر منهم براء • وليس كل من ينسب نفسه للفكر ، يعد مشتغلا به ومهتما بقضاياه الكبرى • وهل يصبح الرجل العربى رجلا فرنسيا ، اذا ارتدى الزى الأوربى ؟

واذا كنت من جانبى قد عايشت تراث فيلسوفنا العربى ابن رشد ، أكثر من ربع قرن من الزمان ، فاننى أعتقد بأننا اذا أردنا لأنفسنا طريق التنوير ، طريق مواكبة العصر ، فانه لا مفر من الاستفادة من فكر عميد الفلسفة العقلية فى بلداننا العربية ، الاستفادة من ابن رشد فيلسوفنا العربى •• فلنقبل اذن على التزود فى فلسفة وفكر هذا الفيلسوف

الكبير ، ولا مانع من أن تتفق معــه تارة أو تختلف معــه تارة أخــرى ، ويكفينــا أن المثــل الأعــلى لفكره كان محـــوره العقـــل ، كانت ركيزته الدعــوة الى فتح النوافذ والابتعاد تماما عن طريق الظلام والســـكون والجمود . انها دعــوة من جانبى فهل يا ترى ســتجد صداها فى نفــوس المهتمين بتراثنا الفكرى وقضايانا الثقافية ؟

بعض مصادر ومراجع الدراسة

- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصــال .
- ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة .
- ابن رشد : تهافت التهافت .
- ابن رشد : كتاب الكليات فى الطب .
- ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه .
- ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو .
- ابن رشد : تلخيــص ما بعــد الطبيعــة لأرســطو .
- ابن باجه : تدبير المتوحد .
- الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة .
- ابن سينا : الشــفاء .
- الغزالى : تهافت الفلاســفة .
- د. زينب محمود الخضيرى : أثــر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى .
- د. عبد الرزاق قوم : مفهوم الزمان فى فلســفة أبى الوليد بن رشــد .
- الأب جورج قنواتى : مؤلفات ابن رشد .
- عاطف العراقى : النزعة العقليــة فى فلســفة ابن رشد .
- عاطف العراقى : المنهــج النقــدى فى فلســفة ابن رشــد .
- د. شوقى ضيف : عصر الدول والامارات (الأندلس) .
- L. gauthier : Ibn Rochd.
- E. Renan : Averroés et l'Averroisme.
- Gilson : History of Christian philosophy.



ابن رشد وكتابه تهافت التهافت

بقلم

الأستاذ/ سعيد زايد

مجمع اللغة العربية بالقاهرة



ابن رشد وكتابه تهافت التهافت

أولا — حياته :

عرف مفكرو الغرب وأهله عامة ابن رشد، وربما كانت معرفتهم له أكثر من معرفة المسلمين . فقد كان فيلسوف قرطبة ذا أثر عظيم فى توجيه الثقافة الأوربية منذ القرن الثالث عشر الميلادى ، سواء فى العلم أم فى الفلسفة والدين . فطلائع النهضة الحديثة الأوربية نسبوا أنفسهم اليه ، فسموا أنفسهم بالرشديين اللاتينيين وفى مجال التفكير الفلسفى ، ما زال أثر ابن رشد واضحا فى فلسفة العصور الوسطى الأوربية بعامة وفى تفكير توماس الأكوينى بخاصة . وما برح هذا التفكير ماثلا فى المدرسة الأكوينية الجديدة .

علا شأن ابن رشد فى دولة الموحدين، وبخاصة فى عهد كل من أبى يعقوب يوسف ابن عبد المؤمن ، وأبى يوسف يعقوب الذى جاء من بعده ، وعلى الرغم من تزمت دولة الموحدين، فانها أفسحت صدورها للعلماء والفلاسفة .

وابن رشد ، هو الفيلسوف أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ، الذى كان ينتمى الى أسرة من أكثر الأسر العربية شهرة فى بلاد الأندلس ، اذ كانت أسرة علم وقضاء . وقد ولى ثلاثة أجيال منها وظيفة قاضى القضاة فى مدينة قرطبة ، فقد تتابع على هذا المنصب الكبير الجد والأب والحفيد .

والحفيد هو صاحب كتاب «تهافت التهافت»، وكان أكثر أفراد الأسرة شهرة وأبقاهم ذكرا . وقد ولد فى سنة ٥٢٠ هـ . أى فى سنة ١١٢٦ م . وتربى على طريقة أسلافه فحصل العلوم العربية والاسلامية ، ثم درس الطب والحكمة . وقد عاصر ابن رشد فيلسوفا أندلسيا كبيرا ، وهو ابن طفيل صاحب قصة « حى بن يقظان » . وكان لصلته به أثر بعيد فى توجيه حياته العملية والنظرية ، فقد قدمه ابن طفيل الى الخليفة أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ، فتهيأ له بذلك مخالطة العلماء والحكماء فى بلاط الخليفة ، والاطلاع على كتب العلم والفلسفة التى جمعت للخليفة من أقطار الأندلس والمغرب .

وقصة اتصال ابن رشد بأبى يعقوب يوسف معروفة ومشهورة ، وتتلخص فى أن الأخير أراد أن يختبره فى مسألة من مسائل الفلسفة ، فأظهر ابن رشد الحرج حتى طمأنه الأمير ، بل فتح أمامه باب الحديث ، فانطلق الفيلسوف وأخرج كل ما عنده ، فأعجب به الأمير ، ثم ما لبث أن عهد اليه بمهمة شرح كتب أرسطو ، فنهض بها ابن رشد على أكمل

وجـه ، مخصصا قدرا كبيرا من وقتـه وجهده لاعداد هـذه الشروح ، التى عرف بسـببها فى أوربا باسـم « الشـارح الأكبر » • والى جانب هـذه ولاه أمير المؤمنين منصب القضـاء فى اشـبيلية (٥٦٥ هـ — ١١٦٩ م) ، فبـقى فى هـذه المدينة سنتين على الأقل ، ثم عاد الى قرطبة وتابع شروحـه لأرسـطو • وكم استعان الخليفة بالفيلسـوف فى القيام بكثير من المهام ، مما دعا به الأمر الى القيـام برحلات عديدة فى مختلف بقاع الامبراطورية المغربيـة ، متنقلا بين مراكش واشـبيلية وقرطبـة وغيرها من البلدان • وفى نهاية المطاف دعاه أبو يعقوب فى سـنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) الى مراكش ليجعله طبيبه الخاص ، ثم ليوليه وظيفة القضـاء فى قرطبـة •

وزادت مكانة الفيلسوف توطيدا ورفعـة عندما خلف أبو يوسف أباه أبا يعقوب بشـكل أفزع الفيلسوف ، اذ كان يخشى كيد الخصـوم من الفقهاء الذين كانوا يريدون الاطاحة بطبقـة العلماء والفلاسـفة ، حتى يسـتعيدوا مكانتهم التى كانت فى دولة المرابطين • ووقـع ما كان يخشـاه ابن رشد ، اذ ما كاد الأمير يعـود منتصرا من محاربة جيوش ألفونس ملك الأسبان فى سـنة ٥٩١ هـ ، حتى أمر باعتقاله ونفيـه الى قرية كانت خاصـة باليهود ، وأحرق كتبه ، وأصـدر منشورا عاما ينهى فيـه عن قراءة كتب الفلسـفة أو الاشـتغال بهـا • ومهمـا تباينت الأسـباب فى تفسـير المؤرخين لتلك المحنـة ، فان الرأى الغالب هو الذى يعزوها الى السياسة ، اذ كان الفقهـاء يتوقون الى اسـترداد مكانتهم السياسـية التى حرموا منها طويلا • ومما يبرر هـذا الرأى أن المنصور عاد فعفا عن ابن رشـد وأحسن اليـه واستدعاه الى مراكش • فسبب محنـة ابن رشـد اذن لم يكن دينيا ، والا كان عفو المنصور عنـه عسيرا •

ثانيا — كتبـه :

ترك ابن رشد مؤلفات عديدة ، قال عنهـا ابن أبى أصيبعة انها خمسون كتابا ، وذكر رينان فى كتـابه « ابن رشـد والرشدية » أنها ثمانية وسـبعون ، ما بين كتـاب ورسـالة • ولكن أفعال الزمن والمـآسى التى واجهها فيلسـوف قرطبـة فى حيـاته غدت على آثاره ، فأحـرق منها ما أحرق ، وحرم منها ما حرم فضـاع فى زوايا النسـيان •

واذا كان الفارابى وابن سـينا قد اكتفيا — الى جانب فلسـفتهما الأصـيلة — بتلخيص كتب فلاسـفة اليونان أمثال أفلاطـون وأرسـطو وأفلوطين والاسـكندر الأفروديسى ، فان ابن رشد لم يكتف — الى جـانب فلسـفته الأصـيلة — بالتلخيص ، بل لجـأ الى شرح أفكار هـؤلاء الفلاسـفة ، فأطلق عليـه دانتى — بحق — فى الكوميديا الالهية لقب الشارح الأكبر •

وأكثر ما يميز ابن رشـد فى هـذه الشروح هو شرحـه لأرسـطو ، فبالرغم من أنه لم يقـرأ فلسـفة المعلم الأول فى مصـادرها الأصلية — اذ لم يكن يعـرف اللغـة اليونانيـة —

بل قرأها من نقول أغلبها مشوه ، الا أنه استطاع أن يصل الى كثير من الآراء الصحيحة بالموازنة والمقارنة . وهذا الأمر ان دل على شيء ، فانما يدل على العقلية الفلسفية التى كان يتمتع بها ابن رشد .

ولقد كانت هذه الشروح ذات أثر فعال فى وصول وانتشار فلسفة أرسطو فى أوربا فى العصور الوسطى ، فتأثر بها العقل الأوربى ، كما تأثر أيضا بفلسفة أبى الوليد ذاتها ، حتى لقد قيل ان أثر ابن رشد أعظم من أثر أرسطو فى هذا المجال . ولا غرو فى ذلك ، فقد شغلت فلسفته وشروحه الفكر الأوربى زهاء أربعمائة عام ، نصفها نصرة وتأييد ، والنصف الآخر مخالفة ورد .

وقد اتبع فيلسوف قرطبة ثلاثة مناهج فى شرحه لكتب فيلسوف أثينا ، أو هكذا بدأ ، وكان يميل الى السير قدما فى هذه السبيل ، لو لم تقابله مصائب الزمن . وأول هذه المناهج الشرح الأكبر ، ويورد فيه أبو الوليد فقرة من كلام المعلم الأول ، ثم يورد شرحه عليها . وثانيها الشرح الأوسط ، وفيه يكتفى ابن رشد بايراد مطلع الفقرة فقط ، ثم يبدأ فى الشرح . ولذا لم يميز بوضوح فى هذا الشرح بين أقوال أرسطو وبين آراء ابن رشد . وثالثها الشرح الأصغر ، وفيه يعرض فيلسوف قرطبة كتاب المعلم الأول عرضا حرا ، يحذف منه أحيانا ، أو يضيف اليه أحيانا أخرى ، ويوازن أحيانا ثالثة بين آراء أرسطو فى الكتاب المشروح وآرائه فى كتبه الأخرى ، وبذا يصبح الشرح كتابا مستقلا . هذا ، ولم يكتف ابن رشد بتوضيح آراء أرسطو ، « بل كثيرا ما كانت شروحه وسيلة الى ابراز آرائه هو باسم أرسطو هربا من أن يقولها فى كتاب يحمل اسمه هو »(١) .

وهكذا تظهر شخصية ابن رشد جلية فى شروحه ، يحذف فى بعض الكتب ما يرى من الأوفق حذفه ، ويبقى فى بعض الكتب على النص كاملا ، ويجول جولة العالم ذى البصيرة النافذة والحكم الصائب . ولقد صدق كارادى فو Carra de Vaux حين قال : « ان مجد ابن رشد يقوم بنوع خاص على دقة تحليله ومهارته فى التفسير . ولئن صعب علينا اليوم — بسبب عاداتنا وأساليبنا التى تختلف جد الاختلاف عن العادات والأساليب القديمة — أن نقدر ميزات ابن رشد هذه حق قدرها ، فقد لقيت فى العهد الوسيط تقديرا عظيما عند العلماء ولا سيما المسيحين واليهوديين منهم . وقد حظيت شروحه باعجاب ما بعده اعجاب

---

(١) تاريخ الفكر العربى الى أيام ابن خلدون ، للدكتور عمر فروخ ، ط ١ ، ص ٥٤٥ ، بيروت ١٩٦٢

حتى عند رجال الفقه واللاهوت ، على أنهم وجدوا فى مذهبه ما يشكل خطرا على الايمان »(٢) •

وكتب ابن رشد هى(٣) :

١ – الكتب المشروحة :

(أ) لأفلاطون :

« جوامع سياسة أفلاطون » ، وهو تلخيص لكتاب « الجمهورية » • قال ابن رشد فى مقدمته انه عمد اليه لعدم وقوفه فى الترجمات العربية على كتب أرسطو السياسية • ولكنه وقف فيما بعد على تلك الكتب ولخصها وهى باقية فى ترجمتها اللاتينية • وقد فات هذا الأمر رينان ومونك فلم يأتيا على ذكره • كما أن « جوامع سياسة أفلاطون » باقية فى نصها العربى وفى ترجمتين عبرية ولاتينية •

(ب) لأرسطو :

١ – جوامع الطبيعيات والالهيات • وقد لخص قسما من « كتاب الحيوان » سنة ١١٦٩

٢ – تلخيص كتاب المنطق • نشر منه الأب بويج « تلخيص كتاب المقولات » •

٣ – تلخيص كتاب البرهان • وضعه فى اشبيلية سنة ١١٧٠

٤ – تلخيص كتاب السماع الطبيعى • وضعه فى اشبيلية سنة ١١٧٠

٥ – تلخيص كتاب السماء والعالم •

٦ – تلخيص كتاب العقل والمعقول •

٧ – تلخيص كتاب الكون والفساد •

٨ – تلخيص كتاب الآثار العلوية •

---

(2) Encyc. d'Islam.

(٣) عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، لابن أبى أصيبعة ، الجزء الثانى ، القاهرة سنة ١٢٩٩هـ ، سنة ١٨٨٢م ، وانظر أيضا تاريخ الفلسفة العربية ، تأليف حنا الفاخورى وخليل الجر ، الجزء الثانى ، بيروت سنة ١٩٥٨ • وقد استعرنا منه النظام الذى عرض به الكتب •

٩ ـ تلخيص كتاب الخطابة وكتاب الشعر وضعهما سنة ١١٧٤

١٠ ـ تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة • وضعه سنة ١١٧٤

١١ ـ تلخيص كتاب الأخلاق الى نيقوماخوس • وضعه سنة ١١٧٤

١٢ ـ تلخيص كتاب النفس • وضعه سنة ١١٨١

١٣ ـ شرح كتاب القياس •

١٤ ـ شرح كتاب البرهان •

١٥ ـ شرح كتاب النفس •

١٦ ـ شرح كتاب السماء والعالم • وضعه سنة ١١٧١

١٧ ـ شرح كتاب السماع الطبيعى • وضعه سنة ١١٨٦

١٨ ـ تفسير ما بعد الطبيعة • نشره الأب بويج فى ثلاثة مجلدات •

(جـ) للاسكندر الأفروديسى :

ـ شرح مقالة فى العقل •

(د) لنيقولاوس الدمشقى :

ـ تلخيص كتاب الالهيات •

(هـ) لبطليموس :

ـ تلخيص كتاب المجسطى فى الفلك وهو باق بالعبرية •

(و) لجالينوس :

١ ـ تلخيص كتاب القوى الطبيعية •

٢ ـ تلخيص كتاب العلل والأعراض •

٣ ـ تلخيص كتاب الحميات •

٤ ـ تلخيص كتاب المزاج •

٥ – تلخيص المقالات الخمس الأولى من كتاب الأدوية المفردة .

٦ – تلخيص كتاب الاسطقسات .

(ز) للفارابي :

١ – مقالة في ما خالف أبو نصر أرسطو في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود .

٢ – التعريف بمجهد أبي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس وبمجهد أرسطو فيه .

(ح) لابن سينا :

١ – الفحص عن مسائل وقعت في العلم الالهي في كتاب الشفاء .

٢ – الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته والى واجب بغيره وواجب بذاته .

٣ – شرح أرجوزة ابن سينا في الطب .

(ط) للغزالي :

– مختصر المستصفى .

(ى) لابن باجة :

– شرح رسالة اتصال العقل بالانسان .

٣ – الكتب المؤلفة :

(أ) في الفقه والكلام :

١ – بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، في الفقه – طبع في فاس سنة ٣٢٧ هـ ، وفي الآستانة سنة ١٣٣٣ هـ ، وفي مصر سنة ١٣٣٩ هـ .

٢ – فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، في علم الكلام . وضعه في بدء سنة ١١٧٩ ، وترجمه ملر الى الألمانية سنة ١٨٩٥ م .

٣ ـ الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة فى علم الكلام • وضعه سنة ١١٧٩ ، وترجمه ملر الى الألمانية سنة ١٨٩٥ م •

٤ ـ مقالة فى أن ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون فى كيفية وجود العالم متقارب فى المعنى • فى علم الكلام •

٥ ـ شرح عقيدة المهدى • فى علم الكلام •

(ب) فى المنطق والجدل الفلسفى :

١ ـ الضرورى فى المنطق ، وهو كتاب باللغة العربية كتب بأحرف عبرية •

٢ ـ مقالات شتى فى القياس ، والمقدمة المطلقة ، والمقاييس الشرطية •••

٣ ـ تهافت التهافت •

ثالثا ـ تهافت التهافت :

ترجم كتاب تهافت التهافت الى اللغة العبرية ، وترجم أيضا الى اللغة اللاتينية • أما ما ترجم الى اللغة الألمانية فهو قسم منه فقط ، وليس الكتاب كله •

وقد طبع الكتاب عدة طبعات ، منها طبعات غير محققة علميا مثل الطبعة التى صدرت عن المطبعة الاعلامية بالقاهرة سنة ١٨٨٥ ، وهى طبعة ضمت ـ الى جانب تهافت التهافت ـ كتاب الغزالى « تهافت الفلاسفة » وكتاب خوجة زادة المسمى أيضا « تهافت الفلاسفة » ، ومثل الطبعة التى أصدرتها المطبعة الخيرية سنة ١٩٠١ ، وكذلك طبعة الحلبى سنة ١٩٠٣ • أما الطبعات المحققة علميا فأولها ـ على ما نعلم ـ طبعة الأب موريس بويج اليسوعى Maurice Bouyges, & J. فى المطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة ١٩٣٠ ، وهى طبعة مراجعة على عدة مخطوطات مرموز لها فى الهوامش ، وتقع فى ٦٧٩ صفحة من القطع الكبير تحتوى ـ عدا النص المحقق ـ على فهارس تحليلية لفصول الكتاب وموضوعاته وأسماء الأعلام التى وردت فيه ، كل هذا عدا مقدمة ضافية • وهى الطبعة التى تعتمد عليها فى تحليلنا للكتاب • أما الطبعة الثانية فهى التى أخرجها الدكتور سليمان دنيا ، وتقع فى جزءين كبيرين من القطع الكبير ، أصدرتها دار المعارف بالقاهرة ، الأول سنة ١٩٦٤ ، والثانى سنة ١٩٦٥ ، وهذه الطبعة مبدوءة بمقدمة ومذيلة بملحق للنصوص والموضوعات ، لكن لم يرد فيها أى توضيح أو تعريف أو ذكر لأسماء المخطوطات المعتمد عليها فى التحقيق ، ولم يشر الدكتور دنيا

الى الخلافات فى هامش الكتاب ، بل سار على منهج فريد فى التحقيق وهو ذكر الخلاف فى صلب النص بين شرطتين مبدوءا بعبارة : (وفى نسخة «كذا») من غير ذكر لاسم هذه النسخة، وهو منهج لا يستطيع معه القارىء متابعة النص بسهولة ويسر .

وبعد ، فما هو كتاب « تهافت التهافت »؟

رأى الامام الغزالى أن يعرض مذاهب الفلاسفة التى أراد أن يرد عليها ويبين تهافتها ، فألف كتابه « مقاصد الفلاسفة » ، ثم فند هذه المذاهب فى كتاب آخر سماه « تهافت الفلاسفة » . ولقد بلغ الحماس بحجة الاسلام أن استعمل بعض الألفاظ الجارحة فى رده على الفلاسفة ، فوصفهم بالغباء أحيانا ، وبالزيغ والتنكب عن طريق الهدى أحيانا أخرى ، وبالظن بالله ظن السوء والغرور العقلى أحيانا ثالثة . وذلك حين حاول ابطال مايدعون ، وبيان ضعف عقيدتهم ، واظهار آرائهم وتناقضها وبخاصة فيما يتعلق منها بالمسائل العقلية ، والبرهان على قصور العقل وعدم قدرته على معرفة تلك المسائل بالنظر وحده ، فان معرفتها لا تتأتى الا للمصطفين الأخيار من الأنبياء والرسل .

ويرد ابن رشد على الغزالى فيكيل له بنفس المكيال ، فيصفه بالسفسطة أحيانا ، وبالقصور والمكابرة أحيانا أخرى ، وباللجوء الى التشويش على الفلاسفة ودعاويهم أحيانا ثالثة ، وذلك حين أراد الدفاع عن الفلسفة وعن قدرة العقل فى الوصول للحقائق التى يتطلع الباحث الى معرفتها .

خصومة عنيفة بين الرجلين ، يدل عليها اسما الكتابين . فالتهافت يعنى التناقض أو التساقط . وبذا فان حجة الاسلام قصد الى تبيان تناقض الفلاسفة أو تساقطهم ، وقصد فيلسوف قرطبة الى تناقض كتاب الغزالى أو تساقطه . ومن هذا التصارع اكتسب الكتابان شهرة عظيمة . فاذا كان « تهافت الفلاسفة » يعد أشهر كتب الغزالى فان « تهافت التهافت » يعد أشهر كتب ابن رشد .

ومما لاشك فيه أن كتاب « تهافت التهافت» قد كتبه ابن رشد فى سنى نضجه الفلسفى، فهو ثمرة كهولة لا ثمرة شباب . يشهد على ذلك أن فيلسوف قرطبة أشار فيه كثيرا الى بعض كتبه الأخرى ، وخاصة كتاب « فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » . ولقد تأثر أبو الوليد بالمنهج الجدلى الذى كان شائعا فى عهد الموحدين ، واستعمله بأجلى صوره فى كتابه هذا ، فعمد الى أقوال أبى حامد يتناولها جزءا جزءا ، ويحلل كل جزء تحليلا دقيقا ، ثم يدلى برأيه مبنيا على البرهان المنطقى ، ومدعما وموضحا بالأمثلة المحسوسة ، مفترضا ما يمكن أن يمر بذهن ، مجيبا عليه اجابة مقنعة .

ولقد تعرض أبو الوليد فى رده على الغزالى الى قضايا تدور حول قدم العالم وأبديته ، والزمان والمكان ، والحركة ووجود الخالق ، وعلمه ؛ وطبيعته ، وصفاته ، والخلق ، والنفس البشرية وجوهرها ، والعالم العلوى بأجرامه وأفلاكه ، والحشر . كل هذا جاء فى المسائل العشرين التى رد فيها الغزالى على الفلاسفة . فمن المعروف أن الامام الغزالى أخذ على الفلاسفة مخالفتهم لعقائد أهل السنة والجماعة فى عشرين مسألة ، وذلك فى كتابه « تهافت الفلاسفة » ولكن هذه المسائل ليست على مستو واحد من المخالفة للدين ، فهو قد قسمها قسمين : قسما تندرج تحته سبع عشرة مسألة ، من يقول بها يعتبر فاسقا ، كمن يعتقد أن العالم بنظامه وحركته يشبه الحيوان ، وأن النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم ، وأن النجوم مطلعة على الغيب . وقسما تندرج تحته ثلاث مسائل من قال بها يعتبر كافرا ، وهى : القول بقدم العالم ، والقول بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات ، وانكار حشر الأبدان .

وسوف لا نقف فى عرضنا لتهافت التهافت عند رد ابن رشد على هذه المسائل مسألة مسألة ، بل سنستخلص الأفكار الفلسفية التى وردت فيها . ولكنا سنقف — بوجه خاص — عند المسائل الثلاث التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة ، مبينين وجهة نظر الفلاسفة قبل الغزالى ، ورأى الغزالى فى ذلك ، ثم رد ابن رشد عليه .

لقد تحدث فيلسوف قرطبة فى « تهافت التهافت » عن التوفيق بين الدين والفلسفة ، وعن الفلسفة الطبيعية ، وعن الفلسفة الالهية . وقبل أن نعرض أفكاره فى هذه الموضوعات ، يطيب لنا أن نذكر رأيه فى صفات الفيلسوف ، وقد ذكره فى « تهافت التهافت » أيضا .

الفيلسوف عند أبى الوليد هو الذى يطلب الحق وينشد الحقيقة ، ويعتبرها مثله الأعلى فى الوصول الى المعرفة ، وكذلك العالم أيضا . فى « الفلاسفة ، معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق ، فهم غير ملبسين »[٤] . « والعالم ، بما هو عالم ، انما قصده طلب الحق لا ايقاع الشكوك وتحيير العقول »[٥] .

١ — التوفيق بين الفلسفة والدين :

شغل مفكرو الاسلام بالتوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الشريعة والحكمة . وهم ليسوا بدعا فى هذا الميدان . فالتوفيق هو قضية الانسان الواعى منذ ظهور الأديان ، يحاول فيها أن يوفق بين ما يراه عقله وما يمليه ايمانه . عالجها فيلون اليهودى ومدرسة الاسكندرية ، كما عالجها مفكرو المسيحية وآباء الكنيسة . وكان طبيعيا أن ينهج مفكرو الاسلام هذا المنهج كى يوفقوا بين ما جاء به دينهم وبين ما تراه عقولهم ، ففتح المعتزلة باب التوفيق على مصراعيه ، فوفقوا بين العقل والوحى ، ورأوا أنهما يكملان بعضهما البعض ولا يتناقضان . ووفق الأشاعرة بين

---

(٤) تهافت التهافت ص ١٤٩
(٥) تهافت التهافت ص ٢٥٦

أهل النقل والمعتزلة أهل العقل ، ووفق الفلاسفة بين ماجاء فى الفلسفة اليونانية القديمة وبين الدين الاسلامى ، فسار الكندى فى الميدان ، وتبعه الفارابى الذى زاد على ذلك حين حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وكان لابن سينا مواقف عديدة فى التوفيق بين ماجاء به الوحى ومارآه العقل .

وقد انفرد فيلسوف قرطبة بدراسة منفصلة حول التوفيق بين العقل والنقل ، ظهرت فى كتابيه : « فصل المقال وتقرير مابين الحكمة والشريعة من الاتصال » و « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة وتعريف مادفع فيها بحسب التأويل من السنة المزيفة والعقائد المضلة » ، كما ظهرت فى «تهافت التهافت» . ذلك أن أبا الوليد عشق فلسفة أرسطو ونظر اليها باكبار واجلال ، ورأى من ناحية أخرى ان الضربة التى وجهها الغزالى الى الفلسفة والفلاسفة كانت قاسية فأراد أن يوفق بين فلسفة أرسطو وفلسفة (فلاسفة الاسلام) الذين سبقوه ، وبين الدين ، ويبين أن الفلسفة لا تناقض الدين ، بل تدعمه . زد على ذلك أن القرآن الكريم حث على النظر العقلى فى كثير من آياته ، ولذا فان من الواجب الأخذ بالقياس العقلى ودراسة الفلسفة والمنطق بما فيه من قوانين قياس وبرهان . فالشريعة الاسلامية حق ، وداعية الى النظر المؤدى الى الحق ، والنظر البرهانى العقلى لا يؤدى الى مخالفة ماجاء به الشرع ، فان الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له . واذا ظهر فى القرآن الكريم أو الحديث الشريف ما يخالف فى ظاهره حقائق الفلسفة ، فما هو الا ظاهر يقبل التأويل . والظاهر والباطن ماهو الا اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم فى التصديق والراسخون فى العلم هم الذين يجمعون بينهما بالتأويل . فمازال الناس مختلفين بالطبع ومتفاضلين فى التصديق ، ومن الحكمة أن يخاطب كل منهم بما يستطيع فهمه ، والشرع انما يقصد تعليم الجمهور بمقدار ما تحصل لهم به السعادة . يقول ابن رشد : « الكلام فى علم البارى سبحانه بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل فى حال المناظرة فضلا عن أن يثبت فى كتاب فانه لا تنتهى أفهام الجمهور الى مثل هذه الدقائق ، واذا خيض معهم فى هذا ، بطل معنى الالهية عندهم . فلذلك كان الخوض فى هذا العلم محرما عليهم ، اذ كان المكافىء فى سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقته أفهامهم ، ولذلك لم يقتصر الشرع الذى قصده الأول تعليم الجمهور فى تفهيم هذه الأشياء فى البارى سبحانه بوجودها فى الانسان ، كما قال سبحانه « لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا » ، بل واضطر الى تفهيم معانى فى البارى بتمثيلها بالجوارح الانسانية ، مثل قوله سبحانه : « أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون » ، وقوله : « خلقت بيدى » . فهذه المسألة هى خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ، ولذلك لا يجب أن تثبت فى كتاب الا فى الكتب الموضوعة على الطريق البرهانى ، وهى التى شأنها أن تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل علوم

أخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني اذا كان ذا فطرة فائقة ، مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس »(٦) وقال أبو الوليد في موضع آخر : « الفلسفة انما تنحو نحو تعريف سعادة الناس العقلية ، وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة والشرائع وتقصد تعليم الجمهور عامة . ومع هذا ، فلا نجد شريعة من الشرائع الا وقد نبهت بما يخص الحكماء، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور . ولما كان الصنف الخاص من الناس انما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام ، كان التعليم العام ضروريا في وجود الصنف الخاص وفي حياته . أما في وقت صباه ومنشئه ، فلا يشك أحد في ذلك ، وأما عند نقلته الى مايخصه، فمن ضرورة فضيلته ألا يستهين بما نشأ عليه، وأن يتأول لذلك أحسن تأويل »(٧) .

ان الظاهر والباطن معنيان في الشريعة، فالاختلاف كان ومازال واضحا في عقول الناس ولا يمكن أن يكون هناك تعليم واحد لكل الناس ، فان التعليم كالغذاء ما يستريح فيه فرد لا يستريح فيه فرد آخر . يقول ابن رشد : « وهكذا الأمر في الآراء مع الانسان ، أعني قد يكون رأي هو قسم في حق نوع من الناس وغذاء في حق نوع آخر . فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس ، بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس ... وليس الأمر كذلك ، بل فيها ماهو سمة لنوع من الانسان وغذاء لنوع آخر »(٨) .

ولقد وضع ابن رشد قانونا للتأويل العقلي ، مقسما فيه الناس الى ثلاثة أقسام : فالخطابيون — وهم الجمهور الغالب — لا يحق لهم التأويل . والجدليون يؤولون تأويلا جدليا. أما البرهانيون فهم الذين لهم التأويل العقلي أو التأويل اليقيني . قال بهذا القانون في كتابه : «فصل المقال ... » وأيده في « تهافت التهافت » . حين رأى أن من الواجب العدول عن التأويل للعامة خوفا من ترديهم في هاوية الضلال . فالعوام لا يفهمون التأويلات ولو صحت ، ومامهمة الشارع الا حفظ النفوس ان وجدت والسعي في طلبها ان فقدت وليس له تعليم الحقيقة . يقول فيلسوف قرطبة : « ليس كل ماسكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفصح عنه ويصرح للجمهور بما أدى اليه النظر أنه من عقائد الشرع ، فانه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط العظيم ، فينبغي أن يسكت من هذه المعاني عما سكت عنه الشرع ، ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الأشياء ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع ، اذ هو التعليم المشترك للجميع ، الكافي في بلوغ سعادتهم . وذلك أنه كما أن الطبيب انما يفحص من أمر الصحة على القدر الذي يوافق الأصحاء في حفظ صحتهم ، والمرضى

---

(٦) تهافت التهافت ، ص ٣٥٦ — ٣٥٧

(٧) تهافت التهافت ، ص ٥٨٢ — ٥٨٣

(٨) تهافت التهافت ، ص ٣٥٧ — ٣٥٨

في ازالة مرضهم ، كذلك الأمر في صاحب الشرع ، فانه انما يعرف الجمهور من الأمور مقدار ما تحصل لهم به سعادتهم(٩) .

والراسخون في العلم – على حد قول أبي الوليد – هم وحدهم الذين يصرح لهم بالتأويل ، ولا يجب أن يتعدى التأويل نطاقهم . فما سار المسلمون الأولون على طريق الهداية والتقوى والفضيلة الكاملة الا لأخذهم الشريعة دون تأويل فيها ، وما قلت التقوى وكثر الاختلاف ودبت التفرقة بين المسلمين الا لاستعمال التأويل .

ويرى ابن رشد أن للشرع معنيين : معنى باطنا ، ومعنى ظاهرا ، وان كانا في الحقيقة يعتبران معنى فلسفيا واحدا يرد اليه الظاهر – ان خالفه – بالتأويل . والايمان والمعرفة العقلية شيء واحد عنده . قال ابن رشد : « ان العلم المتلقى من قبل الوحي انما جاء متمما لعلوم العقل ، أعني أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى من قبل الوحي »(١٠) . والأنبياء هم أقدر الناس – بفضل تأثير الله في مخيلتهم – على النطق بما يتفق وعقلية الشعب وحثه على الفضيلة . أما الحكيم فان عقله لا يستطيع أن يقوم بمهمة الوحي ، اذ « كل نبي حكيم ، وليس كل حكيم نبيا »(١١) . فالوحي يتمم ما يعجز عنه العقل .

٢ – الفلسفة الطبيعية :

لقد كان من الطبيعي أن تظهر بعض مباحث الطبيعيات في « تهافت التهافت » فان المسائل العشرين التي عارض بها الغزالي الفلاسفة تحتوي على أفكار تنطوي تحت هذه المباحث . فقد تناول الحديث عن المادة والصورة والعدم والحركة والسكون والزمان وشكل العالم والنفس .

فذكر هناك مبدأين بالذات لكل ما هو كائن ويقبل الفساد . وهذان المبدآن هما : المادة والصورة ، ومبدأ بالعرض : وهو العدم . فكل الموجودات المحسوسة التي تقبل الحركة والتغير تتألف من مادة وصورة ، المادة هي التي تكون والصورة هي ما يصير بها الموجود موجودا ، اما وجود معقول اذا فارقت الصورة الهيولى أو وجود محسوس اذا ظلت الصورة في الهيولى . قال أبو الوليد : « ان المبادىء للأمور الكائنة الفاسدة اثنان بالذات ، وهما المادة

---

(٩) تهافت التهافت ، ص ٤٢٨ – ٤٢٩

(١٠) تهافت التهافت ، ص ٢٥٥

(١١) تهافت التهافت ، ص ٥٨٣

والصورة ، وواحد بالعرض وهو العدم»[١٢] . « انهم (الفلاسفة) وجدوا الأشياء المحسوسة التى دون الفلك ضربين : متنفسة وغير متنفسة ، ووجدوا جميع هذه يكون المتكون منها متكونا بشيء سموه صورة وهو المعنى الذى به صار موجودا بعد أن كان معدوما ، ومن شيء سموه مادة وهو الذى منه تكون»[١٣] . ... « ان للصورة وجودين : وجود معقول اذا تجردت من الهيولى ، ووجود محسوس اذا كانت فى هيولى »[١٤] .

وقد أوضح أبو الوليد فى كتابه ، معنى الأجسام البسيطة ، ومنه نجد أن البسيط يقال على عدة معان ، أهمها معنيان : أحدهما ماركب من صورة ومادة فقط وليس من أجزاء كثيرة ، مثل الاسطقسات الأربعة ، أى النار والهواء والمادة والأرض ، الثانى مالم تغاير صورته ومادته الصورة التى له بالقوة مثل الأجرام السماوية[١٥] .

أما الحركة ، فان كل متحرك له محرك ، وكل الحركات ترتقى الى الحركة فى المكان وهذه بدورها ترتقى الى متحرك من ذاته تأثر بمحرك أول لا يتحرك أصلا . أما السكون فهو عدم الحركة بالنسبة للأجسام التى من شأنها أن تتحرك ، وكمال الحى هو الحركة . والحركة تحدث فى زمان ، ولابد لها من ذلك . وأفضل الحركات هى الحركة الدورية وتمتاز بالدوام والوحدة الأزلية .

ويفهم من كلام لأبى الوليد فى كتابه هذا أنه يقول بنفس الانسانية ، فالنفس تنقسم بانقسام محلها ، مثلها مثل الضوء الذى ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة . واذا كان الضوء يتحد عند عدم وجود الأجسام المضيئة ، فان النفس أيضا تتحد عند عدم وجود الأبدان . قال ابن رشد : « والنفس هى منقسمة بالعرض أى بانقسام محلها ، والنفس أشبه شيء بالضوء ، وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد عند انتفاء الأجسام ، كذلك الأمر فى النفس مع الأبدان »[١٦] .

٣ ـ الفلسفة الالهية :

رد فيلسوف قرطبة على الامام الغزالى فى المسائل التى ناقض بها أقوال الفلاسفة ، فظهر من خلال ردوده مذهب متكامل الأجزاء فى الفلسفة الالهية . فالغزالى ـ فى نظر ابن رشد ـ

---

(١٢) تهافت التهافت ، ص ١٤٥

(١٣) تهافت التهافت ، ص ٢١١

(١٤) تهافت التهافت ، ص ٢١٤

(١٥) تهافت التهافت ، ص ٢٤٣

(١٦) تهافت التهافت ، ص ٣٠

قد تعرض الى أشياء لا يليق بمثله أن يتعرض لها ، وتعرضه لها على هذا النحو لا يخلو من أحد أمرين : اما أنه فهمها على حقيقتها وساقها على غير الحقيقة ، واما أنه لم يفهمها على حقيقتها وتعرض لها بدون علم ، وكلا الامرين مما لا يليق بمقام الغزالى .

وقد برهن ابن رشد على وجود الله فقال : ان العالم حادث ، وكل حادث لابد له من محدث ، والمحدث هنا قديم وفعله قديم أيضا ، أى لا أول له ولا آخر . وقد وجد العالم بالحركة ، وهى فعل الفاعل . فكل فعل لابد له من فاعل موجود بوجوده . قال ابن رشد : « العالم فعل أو شيء وجوده تابع الفعل ، وكل فعل لابد له من فعل موجود بوجوده ، فأنتجوا من ذلك أن العالم له فاعل موجود بوجوده . فمن لزم عنده أن يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثا قال : العالم حادث عن فاعل قديم ، ومن كان فعل القديم عنده قديما قال : العالم حادث عن فاعل لم يزل قديما وفعله قديم أى لا أول له ولا آخر لا أنه موجود قديم بذاته »(١٧)

فابن رشد يثبت وجود صانع قديم الى جانب اثباته قدم العالم ، ولا وجه لاعتراض الغزالى بأنه مادام العالم قديما — على رأس الفلاسفة — فلا داعى لعلة تحدثه ، فان الجسم سواء كان محدثا أو قديما فانه لا يستقل فى وجوده بنفسه .

قال ابن رشد : « اذا فهم من واجب الوجود الموجود الضرورى ، ومن الممكن الممكن الحقيقى ، أفضى الأمر ولابد الى موجود لا علة له . وهو أن يقال : ان كل موجود فاما أن يكون ممكنا أو ضروريا ، فان كان ممكنا فله علة ، فان كانت تلك العلة من طبيعة الممكن تسلسل الأمر فيقطع التسلسل بعلة ضرورية . ثم يسأل فى تلك العلة الضرورية اذا جوز أيضا أن من الضرورى ما له علة وما ليس له علة ، فان وضعت العلة من طبيعة الضرورى الذى له علة لزم التسلسل وانتهى الأمر الى علة ضرورية ليس لها علة(١٨) .

هذا فيما يتعلق بوجود الله ، أما فيما يتعلق بصفاته فالله فى ذاته بسيط غير مركب ، لأن التركيب لا يكون الا فى المادة ، والمادة موطن النقص وموطن التغير ، والله منزه عن الانفعال والتغير ، لأنه فعل محض ، والله فى جوهره واحد ، والوحدة من أخص ما فيه ، اذ يمتنع أن يكون هناك الهان يفعلان فعلا واحدا ، كما يمتنع أن يصدر فعل واحد عن فاعلين من نوع واحد ، ووجود الله هو نفس ماهيته ، فلا نستطيع أن نحدده بالنوع ولا بالفصل ، فهو واجب الوجود وهو الفعل المحض . قال ابن رشد : « فالذى فى النهاية من الكمال فى الوجود يجب أن يكون

---

(١٧) تهافت التهافت ص ٢٦٤ — ٢٦٥

(١٨) تهافت التهافت ص ٤١٨

واحدا ، لأنه ان لم يكن واحــدا لم يكن فى النهاية من الكمال فى الوجود ، لأن الذى فى النهاية لا يشاركه غيره([١٩]) • وأما قوله (يعنى الغزالى) ان معنى واجب الوجود انه ليس له علة فغير صحيح ، بل قولنا فيه واجب الوجود هو فيــه صفة ايجابية لازمة عن طبيعة ليس لها علة اصلا لا فاعلة من خارج ولا هى جزء منه([٢٠]) •••• « اما قولهم ان الاول لا يجوز ان يشارك غيره فى جنس ويفارقه بفصل ، فان كان أراد بالجنس المقول بتواطؤ فهو حق ، وكذلك الفصل المقول بتواطؤ • لأن كل ما هذا صفته فهو مركب من صورة عامة وخاصة ، وهذا هو الذى يوجـد له الحـد ، وأما ان عنى بالجنس المقول بتشكيك اعنى بتقديم وتأخير ، فقد يكون له جنس هـو الموجود مثلا أو الشىء أو الهوية أو الذات ، وقد يكون له حد من هذا النوع من الحدود • فان امثال هذه الحدود مستعمله فى العلوم ، مثل ما قيل فى حد النفس انهـا استكمال لجسم طبيعى آلى ، ومثل ما قيل فى حد الجوهر انه الموجـود لا فى موضوع • لكن ليس تكفى هذه الحـدود فى معرفة الشىء ، وانما يؤتى بهـا ليتطرق من ذلك الى كل واحد مما يدخل تحت أمثال الحدود هذه والى تصوره بما يخصه »([٢١]) •

وقد رد فيلسوف قرطبة على الامام الغزالى فيما يتعلق بعلم الله ، فرأى ان الله يعقل الموجودات بطريقة خاصة لا كلية ولا جزئية ، اذ العلم الكلى نقص فى المعرفة ، فهـو علم بالقـوة لاشـخاص موجودة بالفعل ، والعلم الجزئى نقص أيضـا ، فهو علم بجزئيـات غير متناهية لا يحـدها ذلك العلم • قال ابن رشد : « ولمـا كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل ، علمنا أن علمه هو أشبه بالعلم الشخصى منــه بالعلم الكلى ، وان كان لا كليا ولا شخصيا • ومن فهم هذا فهم قـوله سبحانه : « لا يعزب عنــه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض » ، وغير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى([٢٢]) •

وقد أنكر ابن رشد قول أبى حـامد ان العـلم والمعلوم من المضـاف ، اذ أنه غير مقنع ، فالاضافة قد تتغير فى نفسها ، وان لم يتغير موضوعها • فاذا كان العلم هو نفس الاضافة ، فيجب أن تتغير الاضافة عند تغير المعلوم • ولا يجب أن يقاس العلم القـديم عـلى العلم المحـدث ، والله عالم بالأشياء بعلم قـديم ، وتعـدد المعلومات فى العلم الأزلى لا يشبه تعددها فى العلم الانسـانى من وجهين : أحدهما التعدد فى العلم الأزلى فلا تدركه عقولنـا ، اذ أن من المستحيل أن يكون

---

(١٩) تهافت التهافت ص ٣٨٨ ــ ٣٨٩

(٢٠) تهافت التهافت ، ص ٣٩٩

(٢١) تهافت التهافت ، ص ٣٦٩

(٢٢) تهافت التهافت ، ص ٣٤٥ ــ ٢٤٦

علمنا هو العلم الأزلى ، فللعقل الانسانى حد يقف عنده ويتمثل فى عجزه عن التكيف الذى فى ذلك العلم وامتناعه عن ادراك مالا نهاية له بالفعل . فالمعلومات الانسانية ينفصل بعضها عن بعض ، ولو اتحدت فى علم ، فان المتناهية وغير المتناهية فى حق العلم سواء .

ان علم الله واحد وبالفعل ، ويمتنع على العقل الانسانى تصور هذا المعنى وتكييفه ، فلو استطاع الانسان ادراك هذا المعنى كان عقله هو عقل البارى سبحانه ، وذلك مستحيل . قال ابن رشد : « ليس تعدد المعلومات فى العلم الأزلى كتعددها فى العلم الانسانى ، وذلك أنه يلحقها فى العلم الانسانى تعدد عن وجهين : أحدهما من جهة الخيالات ، وهذا يشبه التعدد المكانى ، والتعدد الثانى تعددها فى أنفسها فى العقل منا ، أعنى التعدد الذى يلحق الجنس الأول . كأنك قلت الموجود بانقسامه الى جميع الأنواع الداخلة تحته ، فان العقل منا هو واحد من جهة الأمر الكلى المحيط بجميع الأنواع الموجودة فى العالم . وهو يتعدد بتعدد الأنواع . وهو بين أنه اذا نزهنا العلم الأزلى عن معنى الكلى أنه يرتفع هذا التعدد ويبقى هنالك تعدد ليس من شأن العقل منا ادراكه الا لو كان العلم منا هو بعينه ، ذلك العلم الأزلى ، وذلك مستحيل . ولذلك أصدق ما قال القوم ان للعقول حدا تقف عنده لا تتعداه وهو العجز عن التكيف الذى فى ذلك العلم(٢٣) . « واذا لم نفهم نحن من الكثرة فى العلم الا هذه الكثرة ، وهى منتفية عنه ، فعلمه واحد وبالفعل سبحانه . لكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الانسانى ، لأنه لو أدرك الانسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل البارى سبحانه ، وذلك مستحيل »(٢٤) .

ويرى أبو الوليد ان ارادة الله وقدرته تتحققان من صدور العالم عنه . ويذكر ثلاثة أدلة على قدم العالم ، يقوم الأول على معنى الحركة ، والثانى على معنى الزمان ، والثالث على معنى الامكان . فالأول يرجع الى أنه اذا كان الله قديما فالعالم الذى صنعه قديم أيضا ، فكما يستحيل حادث بغير مسبب ، يستحيل أيضا وجوب موجب تام الشرائط والأسباب والأركان ثم يتأخر الموجب ، فهذا ضرورى وغيره محال . فاذا كان المريد موجودا والارادة موجودة والنسبة بينهما موجودة أيضا ، ولم يحصل تجدد للمريد ولا للارادة ، فلم نقول ان المراد تجدد ، وما المانع من التجدد قبل ذلك .

وقبل أن نتكلم فى المسائل الثلاث التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة ورد ابن رشد عليه فى هذا المجال ، نذكر بعض ما ورد فى « تهافت التهافت » خاصا بنظرية النبوة . يرى أبو الوليد أن العلم الذى يأتى من قبل الوحى انما يتمم علم العقل ، فكل ما يعجز عنه العقل يفيده الله

---

(٢٣) تهافت التهافت ، ص ٣٤٤

(٢٤) تهافت التهافت ، ص ٣٤٥

للانسان من قبل الوحي • وهناك نوعان من عجز العقل عند أبى الوليد : عجز باطلاق ، وهو ما ليس فى طبيعة العقل أن يدركه ، وعجز خاص بصنف من الناس وهو نتيجة نقص الفطرة أو نتيجة جهل • وابن رشد يؤمن جدا بالعقل ، ويرى أن عجزه يأتي فقط من تتبع الجزئيات العملية ، وهي ما يعتمد فيها على الوحي • فكل نبى حكيم ، وليس كل حكيم نبيا ، والعقل يخالط الشريعة التي تعتمد على الوحى • والمعجزات مبادىء تثبيت للشرائع ، والمبادىء الشرعية هى التى تجعل الانسان فاضلا اذا نشأ على احترامها • يقول ابن رشد : « وكل شريعة كانت بالوحى فالعقل يخالطها ، ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط ، فانه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التى استنبطت بالعقل والوحى والجميع متفقون على أن مبادىء العمل يجب أن تؤخذ تقليدا ، اذ كان لا سبيل الى البرهان على وجوب العمل الا بوجود الفضائل الحاصلة على الأعمال الخلقية والعملية »(٢٥) • • • • « ولذلك لا نجد أحدا من القدماء تكلم فى المعجزات — مع انتشارها وظهورها فى العالم — لأنها مبادىء تثبيت الشرائع ، والشرائع مبادىء الفضائل ، ولا فيما يقال منها بعد الموت • فاذا نشأ الانسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا باطلاق ، فان تمادى به الزمان والسعادة الى أن يكون من العلماء الراسخين فى العلم ، فعرض له تأويل فى مبدأ من مبادئها فرضه ألا يصرح بذلك التأويل ، وأن يقول فيه كما قال سبحانه : « والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » • هذه فى حدود الشرائع وحدود العلماء »(٢٦) •

٤ — المسائل الثلاث :

(أ) القول بقدم العالم :

من المعروف أن أرسطو قال بقدم المادة وأن العالم أزلى قديم • ولقد تبع نفر فلاسفة الاسلام وجماعة المعتزلة قول مدرسة الاسكندرية بأن العالم يعد محدثا لأن الله علة ايجاده ، ولكنه قديم لأنه فاض عن الله مباشرة بلا تراخ فى الزمن ، فتأخر العالم عن الله — عند هؤلاء المفكرين — ليس تأخرا بالزمن ، ولكنه تأخر بالذات والمرتبة • ولكن الامام الغزالى أنكر الفيض ولزم جانب الدين ، وقال ان العالم حادث مخلوق ، خلقه الله من العدم فى الزمن وعلى الهيئة اللذين أرادهما باختياره وارادته •

رأى ابن رشد أن الخلاف لفظى بين القائلين بأن العالم مخلوق محدث والقائلين بأنه قديم أزلى • فالعالم — فى الحقيقة — ليس محدثا حقيقيا ، اذ أن المحدث الحقيقى فاسد بالضرورة ،

---

(٢٥) تهافت التهافت ، ص ٥٨٤

(٢٦) تهافت التهافت ، ص ٥٢٧ — ٥٢٨

وهو أيضـا ليس قديما حقيقيا ، والقديم الحقيقي ليس له علة ، والعالم له علة . وبعبارة أخـرى اذا أضفنا العالم الى الله كان معلولا أو محدثا ، أما اذا أضفناه الى أعيان الموجودات أو اذا اعتبرنا انه وجد عن الله منذ الأزل من غير تراخ فى الزمن كان قديما . فالعالم عنـد أبى الوليـد قديم بالمعنى الفلسفى ، ورده على الغزالى فى هذا الباب لا يقنع من يعتمدون عـلى العقل فى براهينهم . يقول ابن رشد : « أكثر من يقول بحدوث العالم يقول بحدوث الزمان معه ، فلذلك كان قـوله ان مدة الترك لا تخلو أن تكون متناهية أو غـير متناهية قـولا غـير صـحيح . فان ما لا ابتداء لـه لا ينقضى ولا ينتهى أيضـا ، فـان الخصم لا يسلم أن للترك مدة . وانما الذى يلزمهم أن يقال لهم : حدوث الزمان ، هل كان يمكن فيـه أن يكون طرفه الذى هو مبدأه أبعد من الآن الذى نحن فيه ، أو ليس يمكن ذلك . فان قالوا : ليس يمكن ذلك ، فقد جعلوا مقدارا محدودا لا يقدر الصانع أكثر منـه ، وهذا شنيع ومستحيل عندهم . وان قالوا : انه يمكن أن يكون طرفه أبعد من الآن من الطرف المخلوق ، قيل : وهـل يمكن فى ذلك الطرف الثـانى أن يكون طرف أبعد منه ، فان قالوا : نعم ، ولابد لهم من ذلك ، قيل : فهاهنا امكان حدوث مقـادير من الزمـان لا نهاية لها ، ويلزمكم أن يكون انقضاؤها عـلى قولكم فى الدورات شرطا فى حدوث المقـدار الزمانى الموجود منها ، وان قلتم : ان ما لا نهاية له لا ينقضى ، فما ألزمتم خصومكم فى الدورات ، بل ألزموكم فى امكان مقادير الأزمنة الحادثة » (٢٧) .... « أما مساق القول الذى حكاه عنهم فليس ببرهان ، وذلك أن حاصله هو أن البارى سبحانه ان كان متقدما على العالم ، فاما أن يكون متقدما بالسببية لا بالزمان ، مثل ما تقدم الشخص ظله ، واما أن يكون متقدما بالزمان مثل تقـدم البناء عـلى الحائط . فان كان متقـدما تقـدم الشخص ظله ، والبارى قديم ، فالعـالم قديم . وان كان متقدما بالزمان ، وجب أن يكون متقدما عـلى العالم بزمان لا أول له ، فيكون الزمـان قديما . لأنه اذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه ، واذا كان الزمان قديما فالحركة قديمة ، لأن الزمان لا يفهم الا مع الحركة . واذا كانت الحـركة قديمـة ، فالمتحـرك بهـا قـديم ، والمحـرك لها ضرورة قديم . وانما كان هـذا البرهان غير صحيح ، لأن البارى سبحانه ليس من شأنه أن يكون فى زمان ، والعالم شأنه أن يكون فى زمان ، فليس يصدق عند مقايسة القديم الى العالم أنه اما أن يكون معـا ، واما أن يكون متقدما عليه بالزمان والسببية ، لأن القديم ليس من شأنه أن يكون فى زمان ، والعالم شأنه أن يكون فى زمان »(٢٨) .

---

(٢٧) تهافت التهافت ، ص ٣٢

(٢٨) تهافت التهافت ، ص ٦٤ ـ ٦٥

(ب) علم الله بالكليات دون الجزئيات :

بعض الفلاسفة رأوا أن الله لا يعلم الا نفسه ، ورأى البعض الآخر أن الله يعلم ـ الى جانب ذلك ـ الكليات ، أما علمه للجزئيات فيأتي نتيجة لذلك ، أى نتيجة لعلمه بالكليات • وذلك راجع ـ فى رأيهم ـ الى أن الجزئيات حوادث جارية تحدث على التوالى فى الزمان ، فاذا عرفها الله وجب أن يطرأ عليه تغير كلما حدث حادث ، وهذا لا يليق بالله • وفوق ذلك ، فان الله قديم ، فلا يجوز أن يصدر عنه فعل حادث •

ولكن الامام الغزالى رأى أن الله يعلم الكليات والجزئيات معا ، ولا يطرأ عليه أى تغير من ناحية هذا العلم ، فعلمه بها قبل أن توجد وفى حال وجودها ، وبعد وجودها ، واحد • ولا يحتج بأنه لا يصدر حادث عن قديم ، فمن الجائز أن يعلم الله الحوادث المتأخرة بعلم قديم ، أى قبل أن تحدث ، مقدرا منذ الأزل وجودها فى الزمن الذى وجدت فيه فعلا •

أما فيلسوف قرطبة ، فيرى أنه لا ينبغى أن يشبه علم الله بعلم الناس ، ولا أن يقاس علم الله بعلم الناس ، فعلم الله سبب للحوادث ، أما علم الناس فمسبب بالحوادث • وفوق هذا وذاك ، فلا يوصف علم الله بكلى ولا بجزئى • يقول ابن رشد : « ان الفاعل الذى علمه فى غاية التمام : يعلم ما صدر عن ما صدر منه ، وما صدر من ذلك الصادر الى آخر ما صدر • فان كان الأول فى غاية العلم ، فيجب أن يكون عالما بكل ما صدر عنه بوساطة أو بغير وساطة ، وليس يلزم عنه أن يكون علمه من جنس علمنا ، لأن علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم »(٢٩) ••••
« وبالجملة فيزعمون أنه قد اتحد العلمان الكلى والجزئى فى العلم المفارق للمادة ، وأنه اذا فاض ذلك العلم على ما ههنا ، انقسم الى كلى وجزئى ، وليس ذلك العلم لا كليا ولا جزئيا »(٣٠) •

(ج) انكار حشر الأجساد :

حجة من قال بذلك من الفلاسفة ، هى أن الجسم ينعدم أو بالتعبير الفلسفى تتبدل صورته ، ولا يعود بعد ذلك ، فالمعدوم لا يعود • أما النفس فلكونها مخالفة للبدن فانها تبقى بعده بقاء سرمديا ترفل فى حلل النعيم أو تشقى فى العذاب •

أما الامام الغزالى فانه ينكر ذلك ، ويرى أن معرفة ذلك الموضوع طريقها الصحيح هو الشرع لا الجدل العقلى ، وليس هناك مانع من الجمع بين السعادة الروحانية والسعادة الجسمانية •

---

(٢٩) تهافت التهافت ، ص ٤٤٠
(٣٠) تهافت التهافت ، ص ٥٠٧

ويرى ابن رشد أن النفس تبقى بعد مفارقة البدن ، كما يرى الفلاسفة وأهل الشرائع ، ولكنه عندما يتعرض للمعاد يتكلم على الغاية — أى الغاية من القول به — أكثر مما تكلم عنه فى ذاته . فهو يرى أن المعاد فى كل الشرائع أفضل الأسباب على حث الناس على فعل الخير ، وجعل المعاد روحانيا وجسمانيا — كما جاء فى الاسلام — أفضل ، فذلك أعظم دافع للناس على العمل الصالح والتمسك بالفضائل ، ويرى أن الذى يعود هو مثل للجسم لا الجسم ذاته ، فالمعدوم لا يعود . يقول ابن رشد : « ولما فرغ من هذه المسألة أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد وهذا شىء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول والقول بحشر الأجساد أقل ماله منتشرا فى الشرائع ألف سنة ،والذين تأدت الينا عنهم الفلسفة هم دون هذا العدد من السنين ، وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياء بنى اسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام ، وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبنى اسرائيل ، وثبت ذلك أيضا فى الانجيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام ، وهو قول الصابئة ، وهذه الشريعة قال أبو محمد بن حزم انها أقدم الشرائع . بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظما لها وايمانا بها ، والسبب فى ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذى به وجود الانسان بما هو انسان وبلوغه سعادته الخاصة به ، وذلك أنها ضرورية فى وجود الفضائل الخلقية للانسان والفضائل النظرية والصنائع العملية ، وذلك أنهم يرون أن الانسان لا حياة له فى هذه الدار الا بالصنائع العملية ، ولا حياة له فى هذه الدار ولا فى الدار الآخرة الا بالفضائل النظرية ، وأنه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ اليه الا بالفضائل الخلقية ، وان الفضائل الخلقية لا تتمكن الا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة »(٣١) .... « وكل شريعة كانت بالوحى ، فالعقل يخالطها . ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط ، فانه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التى استنبطت بالعقل والوحى . والجميع متفقون على أن مبادىء العمل يجب أن تؤخذ تقليدا ، اذ كان لا سبيل الى البرهان على وجوب العمل الا بوجود الفضائل الحاصلة على الأعمال الخلقية والعملية »(٣٢) .

هذا هو كتاب « تهافت التهافت » ، سار فيه ابن رشد على المنهج الذى اتبعه فى فلسفته كلها ، المنهج العقلى الدقيق . فقد كان يرى أن للفيلسوف دين العقل والبرهان الذى يستطيع به أن يشترك فى حياة العقل الفعال وأزليته (٣٣) .

---

(٣١) تهافت التهافت ، ص ٥٨٠ — ٥٨١

(٣٢) تهافت التهافت ، ص ٥٨٤

(33) Léon Gauthier, Ibn Rochn, p. 280; P aris, 1948.

التاويل بين الأشعرية وابن رشد

بقــــلم

د. على عبد الفتاح المغربى

أســتاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب ـ جامعــة عين شمس



التأويل بين الأشعرية وابن رشد

مقـــدمة :

تحتل قضية التأويل مكانة كبيرة فى الفكر الاسلامى بمختلف اتجاهاته ، فلقد خاض فيها الفقهاء والأصوليون وعلماء الكلام والفلاسفة والمتصوفة — وتعددت المواقف بازائها ، بين مؤيد ومعارض ، بل لقد اختلفت درجات التأويل بين المؤيدين ، ولعل وراء ذلك التعدد والاختلاف طبيعة التأويل ذاتها ، اذ أن التأويل يعنى مجاوزة النص ، ويعد مظهرا — لاستخدام النظر العقلى فى الدين ، والأفهام متنوعة ، مما يجعل الأخذ بالتأويل متفاوتا بين الآخذين به ، ولسنا بصدد تفاصيل ذلك كله ، بل سوف نتناول فى بحثنا هذا مشكلة التأويل بين تيارين متمايزين ، أحدهما الأشاعرة ، والثانى ابن رشد ، كل منهما ينتمى الى تيار فكرى مختلف عن الآخر ، فالأشاعرة ينتمون الى المتكلمين ، وابن رشد ينتمى الى الفلاسفة ٠

لكننا نبادر فنقول انه لا يوجد اتفاق واحد بين فريق الأشاعرة حول التأويل ، بل اننا سوف نجد تيارين يختلف أحدهما عن الآخر ، تيار يمثله مؤسس المذهب « أبو الحسن الأشعرى » والآخر يمثله متأخرو الأشاعرة ، لذا فسوف نشير خلال بحثنا الى كل تيار على حدة ٠

وأيضا لابد من الاشارة الى أن الاهتمام بوضع الأسس النظرية التى يقوم عليها التأويل ووضع قانون له وضوابط تضبطه ، لم يظهر ذلك كله واضحا الا عند المتأخرين من الأشاعرة خاصة الغزالى ، الذى اليه يرجع الفضل فى توضيح ذلك بالنسبة لفريق الأشاعرة ، لذا سوف نعتمد فى ذلك الجانب على ما ذكره الغزالى ممثلا للأشاعرة ٠

وسوف نذكر رأى الأشعرية أولا باعتبار السبق الزمنى ثم رأى ابن رشد ، ونعقب على موقف كل منهما ٠

والتأويل يشتمل على العديد من الموضوعات والكثير من التفصيلات والجزئيات ، سواء فى الموضوعات التى تتصل به اتصالا مباشرا ، أو التى تتصل به اتصالا غير مباشر ، وكذلك فى مسائله النظرية والتطبيقية ، كل ذلك يجعل من العسير أن يتناول ذلك كله أو بعضه فى مثل هذا البحث ، فذلك يحتاج الى كتاب مستقل ان لم يكن كتب ، لذا كان لزاما علينا ازاء هذه الصعوبة أن نغفل ذكر الموضوعات التى لا تتصل بموضوعنا اتصالا مباشرا ، وأن نشير بايجاز الى بعض الموضوعات ذات الصلة بموضوع البحث ، وأن نكتفى فى كل الحالات بذكر الملامح العامة

الرئيسية ، وسوف نهتم بالجانب النظرى الذى يمثل المنهج بازاء التأويل عند الأشاعرة وابن رشد ، وبالنسبة للجانب التطبيقى فسوف نشير الى نماذج قليلة ، لان المذهب ما هو الا تطبيق للمنهج .

معنى التأويل :

هناك عدة معان للتأويل ، منها اللغوى والاصطلاحى ، فالمعنى اللغوى يعنى الترجيع وآل بمعنى رجع ، فالتأويل بمعناه اللغوى يعنى الرجوع والعودة[1] .

وهناك معان اصطلاحية للتأويل ، فاستخدمه كثير من المتأخرين من المتكلمين فى الفقه وأصوله بمعنى : صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به ، وأيضا بمعنى الحقيقة التى يؤول اليها الكلام ، كما قال تعالى « هل ينظرون الا تأويله يوم يأتى تأويله ، يقول الذين نسوه من قبل ، قد جاءت رسل ربنا بالحق » فتأويل ما فى القرآن من أخبار المعاد ، هو ما أخبر الله به فيه مما يكون من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار ونحو ذلك ، كما قال تعالى فى قصة يوسف لما سجد له أبواه واخوته ، « قال ياأبت هذا تأويل رؤياى من قبل » فجعل عين ما وجد فى الخارج هو تأويل الرؤيا[2] .

أما التفسير فيذكر الجرجانى معناه بأنه فى الأصل هو الكشف والاظهار ، وفى الشرع توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذى نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة[3] .

وعلى هذا فهو يرى أن هنالك فرقا بين التأويل والتفسير ، بل يؤكد ذلك الفرق فى موضع آخر ، يبين فيه المعنى الشرعى للتأويل مفرقا بينه وبين التفسير ، فيقول « وفى الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى معنى يحتمله اذا كان المحتمل الذى يراه موافقا للكتاب والسنة ، مثل قوله تعالى « يخرج الحى من الميت » ان أراد به اخراج الطير من البيضة كان تفسيرا ، وان أراد به اخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا[4] .

بينما يوحد صاحب القاموس المحيط بين التفسير والتأويل ، فيقول (التفسير والتأويل واحد ، أو هو كشف المراد عن المشكل ، والتأويل رد أحد المحتملين الى ما يطابق الظاهر[5] .

---

(١) مختار الصحاح ٣٣ — والقاموس المحيط جـ٣ ٣٤١
(٢) ابن تيمية — الرسالة التدمرية ٣٧
(٣) الجرجانى — التعريفات ٥٥
(٤) الجرجانى — التعريفات ٤٣
(٥) القاموس المحيط جـ٢ ١١٤

وأيضا يذكر ابن تيمية أن الغالب على اصطلاح المفسرين للقرآن استخدام التأويل بمعنى التفسير ، كما يقول ابن جرير وغيره من المصنفين فى التفسير(٦) .

وعلى هذا فاذا كان هنالك من يفرق بين التأويل والتفسير ، فان هناك من يوحد بينهما والواقع أن كلاهما يعنى فى حقيقته محاولة فهم المراد من النص ، وان اختلفا فى طريقة ذلك الفهم ، وقد يرجع الاختلاف فى جانب منه الى حرص البعض والحذر من استخدام العقل .

وبعد هذه الاشارة الموجزة لمعانى التأويل اللغوية والاصطلاحية ، والفرق بينه وبين التفسير ، نبدأ فى عرض رأى الأشاعرة وابن رشد فى معنى التأويل .

الأشــاعرة :

يعرف الجوينى التأويل بأنه رد الظاهر الى ما اليه مآله فى دعوى المؤول(٧) ـ ومعنى هذا اعطاء معنى يحتمل الظاهر ومعرفة المراد ، لكن هذا الخروج عن الظاهر وتركه لابد من قرائن وأسباب تدعو اليه وتعضده(٨) .

وأيضا لابد أن لا يخرج التأويل عن معانى اللغة وأن لا يكون ملغزا أو مبهما ، ومثال ذلك أن الرجل اذا قال رأيت أسدا ، فقد يعنى السبع المعروف ، وقد يعنى به رجلا هجوما مقداما ، فهذا مساغ لا ينافيه الجد ، ولكنه تأويل ، فلو قال رأيت أسدا ويعنى به رجلا دميما أو أبخر ، لم يكن ذلك مستساغا ، فان هذا لا يطلقه أرباب اللغات على انتحاء مسالك التأويل ولا على الجريان على الظواهر ، فان أراد مريد ذلك كان ملغزا ، وان ادعى جاهل تأويل مثل هذا الوجه لم يقبل منه ذلك .

ويؤكد الجوينى هذا المعنى فى موضع آخر ، فيذكر ضرورة تقييد التأويل بقواعد اللغة ومراعاة أساليب البلاغة ، فيقول ، انما يسوغ فى التأويلات ما يسوغه الفصحاء ، ويرى عدم حمل الألفاظ على النادر الشاذ(٩) .

---

(٦) ابن تيمية ـ الرسالة التدمرية ٣٧
(٧) الجوينى ـ البرهان ٥١١
(٨) الجوينى ـ البرهان ٥١٦
(٩) الجوينى ـ البرهان ٥١٦ ـ ٥٢٧

ابن رشــــد

ونفس المعنى للتــأويل وشروطــه وضروره تقيده بما تقتصيه اللغة والبلاغه نجده عنــد ابن رشد يعرف التاويل بانه اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقيه الى الدلالة المجازيه ، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه ، أو سببه أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الاشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازى(١٠) •

ويبدو من تعريف الأشاعرة وابن رشــد للتأويل ، اتفاقهما فى أن التأويل يعنى مجاوزه النص ، لكن هــذه المجاوزة لابد ان تخضع لقواعد اللغه العربيه التى نزل بها النص ، وبما تسمح به اللغــة والصرف من اســـتخدامات للكلمـــات ، فيبحث المؤول عن اســـتخدامات اخرى للفظ المؤول في القران ، بحيث يعضــد به تأويله ، ويبحث أيضــا عن اســـتخدامات اللفظ في اللغــة والعرف ، ممــا يؤيد ما ذهب اليــه في التأويل •

وأيضا فان كلاهمــا يســـتبعد التــأويل الرمزى ، وهو الذى يقوم على أن كلمــات النص ترمز الى اشــياء أو احداث او أشـــخاص ، كالذى تجــده عند غلاة الشيعة أو غلاة المتصوفة على ســبيل المثال — وهذا يعــد تأويلا فاســـدا لأنه ينبو عن الأفهام ولا يقره العقل ، ولا يقبــله العرف — ولا تسمح به قواعد اللغة •

وفضلا عن ذلك كله لابد أن تكون هناك أسباب ودواع تقتضى التأويل ، وهنــا يثـــار تساؤل عن الدافع الى التأويل ، وهذا ما ســوف نتحدث عنــه •

الدافع الى التأويل المحكم والمتشابه والموقف منهما :

ان أهم دافع يدفع الى التأويل هو احتواء القرآن الكريم على الآيات المحكمه والمتشــــابهه وعلينا أن نشــير فى ايجاز الى المحكم والمتشــابه والموقف منهما بالقدر الذى يسمح به المجــال •

فلقــد احتـــوى القرآن الكريم على آيات محكمات وأخر متشــابهات ، يقول الله تعالى : « هــو الذى أنزل عليــك الكتاب منـــه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ••• » ولقـــد قيلت عـــدة معــــان للمحـــكم والمتشـــابه ، نشير الى خلاصــتها ، وهى أن المحكم هــو المتضـــح الذى يعلم معنــاه ويدرك فحــواه ، أما المتشــابه فهو الذى يحتاج الى نظر وتفســير يصـــحح معنــاه ، وذلك لتعارض الآية المتشــابهة مع آية أخرى أو مع العقل فتختــفى دلالتها وتشــتبه(١١) •

---

(١٠) ابن رشد — فصل المقال ١٩ — ٢٠

(١١) الجوينى البرهان ٣٢٣ وما بعدها — الرازى أساس التقديس ١٧٨ — ابن خلدون — المقدمة ٤٣١

لكن هذا التشابه لا يعني الاختلاف ، وان القرآن يعارض بعضه بعضا ، بل ان الاختلاف قد نفاه الله تعالى عن القرآن بقوله تعالى « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » ٤ — ٨٢ — فالتشابه يعني تماثل الكلام وتناسبه ، بحيث يصدق بعضه بعضا ، فاذا أمر بأمر لم يأمر بنقيضه في موضع آخر ، بل يأمر به أو بنظيره أو بملزوماته وكذلك القول في النهي .

وهذا التشابه يكون في المعنى وان اختلفت الألفاظ ، فاذا كانت المعاني يوافق بعضها بعضا ، ويشهد بعضها لبعض ، ويقتضي بعضها بعضا ، كان الكلام متشابها ، بخلاف الكلام المتناقض الذي يضاد بعضه بعضا .

والتشابه قد يكون من الأمور النسبية الاضافية ، بحيث يشتبه على بعض الناس دون بعض ومثل هذا يعرف منه اهل العلم ما يزيل عنهم الاشتباه ، كما اذا اشتبه على بعض الناس ما وعدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا ، فظن أنه مثله ، فعلم العلماء أنه ليس مثله ، وان كان مشابها له من بعض الوجوه(١٢) .

لكن ما هي الآيات المحكمة والآيات المتشابهة ؟ لقد اختلف في ذلك فلقد قال البعض ان المحكمة هو آي القرآن كلها والمتشابه هو الحروف المقطعة ، وقيل المحكم هو الناسخ والمتشابه هو الحروف المقطعة ، وقيل المتشابه أمر الساعة ووقت وقوعها وما عداه محكم وقيل ان ما سوى آيات الأحكام والقصص متشابه(١٣) .

ولقد حاول ابن خلدون الرد على هذه الاختلافات وحصر الآيات المتشابهة في الصفات الخبرية ، فقال انه لم يبق من المتشابه الا الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه مما يوهم ظاهره نقصا أو تعجيزا ، كالاستواء والنزول والمجيء والوجه واليدين والعينين التي هي من صفات المحدثات(١٤) .

لكن ما هو الموقف بازاء تلك الآيات المتشابهة ؟ هل تبقى على ظاهرها أم يتطرق اليها التأويل ؟ لقد اختلفت المواقف بازاء ذلك نشير بايجاز اليها ، ثم نشير الى موقف كل من الأشاعرة وابن رشد .

---

(١٢) ابن تيمية — الرسالة التدمرية ٤١ — ٤٢
(١٣) الجويني — البرهان — ٣٢٣ — ٣٢٥
(١٤) ابن خلدون — المقدمة ٤٣٣

نجد أن السلف من الصحابة أو التابعين قد أثبتوا لله تعالى صفات الكمال وفوضوا اليه ما يوهم النقص ، ساكتين عن مدلوله ، فلقد أجروا هذه الآيات على ظاهرها وفوضوا الى الله معرفتها ، ويقول ابن تيمية عن مذهب السلف فى الصفات « ومذهب السلف بين التعطيل وبين التمثيل ، فلا يمثلون صفات الله بصفات خلقه ، كما لا يمثلون ذاته بذات خلقه ، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه ، ووصفه به رسوله ، فيعطلوا أسماءه الحسنى وصفاته العليا ، ويحرفوا الكلم عن مواضعه(١٥) .

لكن هذا لا يعنى التشبيه ، فلقد اتفق أهل السنة على أخذ الصفات على ظاهرها وأن الظاهر هو المراد ، لكن من المعلوم انهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا ، وقدرته كقدرتنا وكذلك اتفقوا على انه حى حقيقة ، عالم حقيقة ، قادر حقيقة ، ولم يكن مرادهم أنه مثل المخلوق الذى هو حى عليم قدير(١٦) .

وعلى هذا فان موقف السلف يمنع التأويل ، ولا يعنى ذلك التشبيه أو التجسيم بل الايمان بما ورد به التنزيل وتفويض معناه الى الله تعالى .

ولقد اختلفت المواقف من بعد السلف بازاء الآيات المتشابهة ، من حيث جواز تأويلها أو عدم جواز تأويلها ، وأوجزها الغزالى فى خمسة مواقف نوجزها فيما يلى :

الفرقة الأولى : ترفض التأويل وتصدق بما جاء به النقل جملة وتفصيلا .

الفرقة الثانية : لم تكترث بالنقل واعتمدت على العقل وتوسعت فى التأويل .

الفرقة الثالثة : جعلوا العقل أصلا وضعفت عنايتهم بالمنقول وما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول كذبوا راويه وجحدوه .

الفرقة الرابعة : جعلوا المنقول أصلا ولم يغوصوا فى المعقول .

الفرقة الخامسة : الفرقة المتوسطة الجامعة بين المعقول والمنقول والجاعلة لكل واحد منهما أصلا والمنكرة لتعارض العقل والشرع(١٧) .

وبعد هذا العرض الموجز ما هو موقف كلٍّ من الأشاعرة وابن رشد .

---

(١٥) ابن تيمية ـ الفتوى الحموية ١٠٢

(١٦) ابن تيمية ـ الرسالة التدمرية ٣١

(١٧) الغزالى قانون التأويل ٦ ـ ٩ والاقتصاد فى الاعتقاد ٧٤ ـ ٧٦

الأشـــاعرة :

بالنسبة لموقف الأشـــاعرة فاننا نجـــد موقفان : أحـــدهما يمثله مؤســـس المذهب « أبو الحسن الأشعرى » والآخر يمثله متأخرو الأشـــاعرة .

نجـــد الأشعرى قد قدم النص على العقل، وان كان قـــد حاول فهمه فى ضـــوء العقل ، لكنه لم يضح بالنص ارضـــاء لمقتضيات العقل ، فهـــو لم يعرض عن العقـــل والبراهين العقليـــة كليـــة واستخدم العقـــل فى فهم النص ، لكنـــه لم يرض عن اســـتخدام المعتزلة للتأويل ، فهاجم تأويلاتهم للصـــفات ، لان هـــذا فى رأيه يؤدى الى التعطيـــل ، وكذلك عارض قـــولهم بخلق القرآن ونفى رؤية الله تعالى باسـم العقـــل ، وتاويلهم الاســـتواء بمعنى الاســـتيلاء ، وقولهم بأن أفعـــال العبد اختيارية وتأويلهم الآيات التى تضيف افعال العبـــاد الى الله ، وشـــن عليهم حملة فى مؤلفـــه « الابانة » ونقـــد فيـــه تأويلاتهم ، واتهمهم بالضـــلال والزيغ والبعد عن الحـــق ، وان خفت حدة تلك الحملة فى مؤلفه «اللمع» ، حيث نجـــد ميله الى العقـــل ويكثر من ايراد الأدلة العقلية ، وهـــذا يشـــير الى تغاير طبيعـــة منهجه فى اللمـــع عن الابانة ، لكن الاشـــعرى لم ينقض فى « اللمع » رأيا أو قولا ذهب اليـــه فى « الابانة » .

ومنهج الاشعرى العام بازاء الآيات المتشابهة يقوم على التســـليم بما ورد فى التنزيل من صفات لكن بدون تحـــديد كيفية ، أو تأويلها باخراجها عن معنى اللفظ الذى ورد فى التنزيل فلله تعالى أيدى كما ورد فى التنزيل لكنها ليست جارحة وليست كالأيادى ، لكنها أيضـــا ليست النعمة أو القـــدرة ، فهو يثبت الصفات مخافة التعطيـــل ولكنـــه لا يحدد كيفية لها(١٨) .

وهذا الموقف هو شـــبيه بموقف المتأخرين من الحنابلة الذى عارضـــه ابن خلدون ، وذكر أنهم ولجوا من حيث لا يعلمون من باب التشبيه فى قولهم باثبات الصفات مخافة التعطيل ، فهـــم قد أثبتوا الاســـتواء ، والاســـتواء عنـــد أهـــل اللغة انما موضـــوعه الاســـتقرار والتمكن وهـــو جسمانى ، وأما التعطيل الذى يشنعون بالزامه ، وهو تعطيل اللفظ ، فلا محظور فيـــه ، وانمـــا المحظور فى تعطيـــل الاله ، وذكر أن معنى كلمة الامام مالك أن الاســـتواء معلوم والكيـــف مجهول ، ان الاســـتواء معلوم من حيث معنـــاه اللغوى ، أما حقيقته أى كيفيته مجهولة ولا يعنى ذلك اثبات الاستواء لله تعالى(١٩) .

---

(١٨) الاشعرى كتـــاب الابانة واللمع فى مواضـــع متفرقة فى الكتابين وسنشير من خـــلال البحث الى نماذج من ذلك .

(١٩) ابن خلدون ـــ المقـــدمة ٤٣٤

وعلى كل فان موقف الأشعرى لم يرض عنه متأخرو الأشاعرة ، فلقد أفسحوا مجالا لتأويل الصفات الخبرية ، فقال الجوينى بعدم الاعراض كلية عن التاويل مخافة الوقوع فى الزلل(٢٠) .

وذكر الرازى أن الآيات المتشابهة تحتاج الى تاويل ، حيث أن معناها مختلف فيه ومشتبه على الناس ، وأنه لا يمكن أخذها على ظاهرها لان ذلك يؤدى الى تعارضها مع آيات أخرى أو مع العقل فعلى سبيل المثال : فقوله تعالى « واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها » فالظاهر أنهم يؤمرون بأن يفسقوا وهذا محال فى العقل ، ولابد أن ترد الى الاية المحكمة وهى قوله تعالى « ان الله لا يأمر بالفحشاء »(٢١).

ويرى الرازى أن احتواء القرآن على المتشابه يجعل الحاجة الى التأويل وتعلم طرقه(٢٢) . ولقد قام الأشاعرة من بعد الأشعرى بتأويل الآيات المتشابهة وسوف نورد نماذج لذلك من خلال هذا البحث .

ابن رشد :

يرى ابن رشد أن الشرع ينقسم الى ظاهر وباطن ، والظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعانى ، والباطن هو تلك المعانى التى لا تتجلى الا لأهل البرهان ، والعلة فى وجود ذلك الظاهر هو قصور بعض الناس عن ادراك الأشياء الخفية التى لا تعلم الا بالبرهان وذلك قد يرجع الى فطر الناس أو قصورهم فى التعليم ، فضرب الله لهم أمثالا لتلك الأشياء الخفية ، ودعاهم الى التصديق بتلك الأمثال(٢٣).

وعلى هذا فالشرع يحتوى على ظاهر ، لكن ما هو الموقف من ذلك الظاهر ؟

يذكر ابن رشد أن المسلمين يجمعون على أنه يجب أن لا تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ، وأنهم اختلفوا فى المؤول منها وغير المتأول(٢٤) .

---

(٢٠) الجوينى — الاشاد ٤١
(٢١) الرازى — أساس التقديس ١٨٠
(٢٢) الرازى — أساس التقديس ١٩١
(٢٣) ابن رشد — فصل المقال ٢٧
(٢٤) ابن رشد فصل المقال ٢٠

ويقسم مواقف الناس بازاء ذلك الظاهر المتشابه الى ثلاثة أقسام هى :

الجمهور : وهؤلاء لا تعرض لهم شكوك ويأخذون الأشياء على ظاهرها .

أهل الجدل والكلام هؤلاء عرضت لهم شكوك ولم يقدروا على حلها ، وهم فوق العامة ودون العلماء ، ويوجد فى حقهم التشابه فى الشرع . وهؤلاء تأولوا كثيرا مما ظنوه ليس على ظاهره ، وأكثر تأويلاتهم لا يقوم عليها برهان ولا تفعل فعل الظاهر فى نفوس الجمهور لها ، وكل فرقة منهم تأولت تأويلا مخالفا للفرقة الاخرى ، وادعت لنفسها الصواب ولغيرها الخطأ ، حتى تمزق الشرع كل ممزق .

العلماء : هؤلاء لم تعرض لهم شكوك وليس فى الشرع عندهم تشابه(٢٥) .

وعند حدوث تعارض بين ظاهر الشرع وبين ما يؤدى اليه البرهان ، فان ذلك الظاهر يقبل التأويل وفقا لقانون التأويل ويرى ابن رشد أن هذه قضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن .

ويرى أن السبب فى ورود تلك الظواهر المتعارضة فى الشرع هو تنبيه الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينهما(٢٦) .

وعلى هذا فالعبرة هنا بالبرهان ، اذ هو أسمى صور اليقين ، ولهذا يجب رفعه على طريق أهل الظاهر ، بل اخضاع هذا الظاهر للبرهان(٢٧) .

ويمكن القول بأن متأخرى الأشاعرة وابن رشد يرون أن وجود الآيات المتشابهة دافع الى التأويل ، وأنه لا يمكن أن تؤخذ كل النصوص على ظاهرها ، ولا يعنى ذلك اتفاقهما فيما يترتب على ذلك من نتائج ، وسوف نرى صور ذلك الخلاف فيما بعد .

قانون التأويل :

أشرنا فيما سبق الى أن معنى التأويل هو اخراج دلالة اللفظ الحقيقية الى معنى مجازى ، فهل تخضع كل ألفاظ الشرع للتأويل ؟ وهل كل الناس مؤهلون للقيام به ؟ وهل كل الناس لديهم استعدادات عقلية لفهمه وقبوله ؟

---

(٢٥) ابن رشد — الكشف عن مناهج الأدلة ٨٦ — ٨٩

(٢٦) ابن رشد — فصل المقال ٢٠

(٢٧) د. عاطف العراقى — النزعة العقلية عند ابن اشد ٣٠٤

ان الاجابة على هـذه التساؤلات تشـكل المحاور الرئيسية لقانون التـأويل الذى يضـع قواعـد وضـوابط تضبطه ، وذلك لأنه لا يمكن أن يفتح باب التأويل على مصراعيه ، لان فى ذلك ابطال للشريعة ، وضياع لمعناها عند المعتنقين لها — وفيما يلى نعرض لموقف الأشاعرة وابن رشـد فى هـذه الموضـوعات .

أولا — ما يجوز تأويله وما لا يجوز تأويله :

فى هـذا المبحث نعرض للموضوعات التى لا تخضـع للتأويل ، وللموضـوعات التى يمكن أن تخضـع للتأويل .

الأشـاعرة :

بالنسـبة للأشـاعرة فنجد لديهم اهتمامـا عاما بذلك عند الجوينى ، ثم تفصيلا لذلك على يد الغزالى الذى كان له اهتمام خاص بالبحث فى التأويل وقانونه .

فيقسم الجـوينى ألفـاظ الشرع الى نص وظاهر ، والنص هو لفظه مفيد لا يتطرق اليـه التأويل والظاهر هو لفظ معقـول المعنى ، لـه حقيقة ومجاز ، فان أجرى على حقيقتـه كان ظاهرا ، واذا عـدل الى جهة المجاز كان مؤولا ، أى أن التأويل يتطرق الى الظاهـر ولا يتطرق الى النص .

ويذكـر أن الكثيرين يعتقـدون ندرة النصـوص فى الشرع ، حتى أنهـم قالوا : ان النص فى الكتاب قوله عز وجل « قل هـو الله أحـد » الاخلاص — وقوله تعالى « محمد رسول الله » الفتح ٢٩ — وما يظهر ظهورهما .

وربما يفهم من هذا كثرة التأويلات ، لكن الجوينى يسـتدرك فيقول : ان جل ما يحسـبه الناس ظواهر معرضة للتأويلات فهى نصـوص »(٢٨) .

وكلام الجوينى مجمل عام ، لم يوضـح الأسس والقواعـد التى يقوم عليها هذا التقسيم من نص وظاهر ، ولا متى يكون التأويل ، لأن المشكلة الأساسية انما تكمن فى معرفة ما يجوز تأويله أو لا يجـوز .

---

(٢٨) الجوينى — البرهان ٤١٣ — ٤١٧

ونجد الغزالي من بعده أكثر دقة ووضوحا وتفصيلا فى ذلك ، فيذكر أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمسة هي الوجود الذاتي والحسي والخيالي والعقلي والشبهي ، ومن خلال هذا التقسيم يمكن معرفة ما يجوز تأويله وما لا يجوز ، وسنعرض لذلك بايجاز فيما يلي :

١ ـ الوجود الذاتي : وهو وجود حقيقي ثابت يوجد خارج الحس والعقل لكن يأخذا عنه صوره ، كوجود السموات والأرض والحيوان والنبات ، هذا الوجود لا يحتاج الى مثال ، ويجرى على الظاهر ولا يتؤول ، كأخبار الرسول عليه السلام عن العرش والكرسي والسموات ، اذ هذا أجسام موجودة في أنفسها ، أدركت بالحس أو الخيال أو لم تدرك .

٢ ـ الوجود الحسي : موجود في الحس ، ويختص به الحاس ولا يشاركه فيه غيره ، مثل ما يشاهده النائم ، هذا الوجود قابل للتأويلات ، ومن أمثلته قول النبي عليه السلام بأنه يؤتى بالموت في صورة كبش ثم يذبح ، فان أهل القيامة يحسون ذلك موجودا في حسهم لا في الخارج .

٣ ـ الوجود الخيالي : هو صورة للمحسوسات بعد أن تغيب عن الحس ، فتخترع في خيالك صورة فيل وان كنت مغمض العينين ، ولقد أورد الغزالي أمثلة للوجود الخيالي في التأويلات ، مبينا أن الغرض منها التفهم بالمثال لا وجود عين الصورة في الخارج .

٤ ـ الوجود العقلي : أن يكون للشيء روح وحقيقة ، فيستلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس كاليد لها صورة محسوسة ولها معنى هو حقيقتها وهو القدرة على البطش ، وأمثلة ذلك في التأويلات كثيرة ، منها قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا ـ فقد أثبت لله تعالى يدا ، ومن قام عنده البرهان على استحالة يد الله تعالى هي جارحة محسوسة أو متخيلة ، فانه يثبت لله سبحانه يدا روحانية عقلية ، أعني أنه يثبت معنى اليد وحقيقتها وروحها ، أي ما به يبطش ويعطي ويفعل ويمنع ، دون اثبات صورتها .

٥ ـ الوجود الشبهي : هو أن لا يكون نفس الشيء موجودا لا بصورته ولا بحقيقته لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل ، ولكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه ، أو صفة من صفاته ومثاله في التأويلات مثال الغضب والشوق والفرح والصبر وغير ذلك مما ورد في حق الله تعالى ، فان الغضب مثلا حقيقته غليان دم القلب لارادة التشفي ، فمن قام عنده البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى ثبوتا ذاتيا وحسيا وخياليا وعقليا نزله على صفة أخرى يصدر منها ما يصدر

عن الغضب ، كارادة العقاب والارادة لا تناسب الغضب فى حقيقة ذاته ، ولكن فى صفة تقارنها وأثر من الأثار يصدر عنها وهو الايلام([٢٩]) •

فالغزالى بذلك يحدد أنواع الوجود ومراتبه وطبيعة كل وجود ، ووفقا لهذا يتحدد الموقف من التأويل ، فيدرك الانسان أن منه ما لا يقبل التأويل، ومنه ما يقبل التأويل فالوجود الثابت الحقيقى لا يقبل تأويلا ، أما ما ليس له وجود حقيقى ثابت كأن يكون وجودا حسيا فى حس الفرد نفسه أو فى خياله ، ومنه ما يدرك العقل معناه ،ومنه ما هو تشبيه لتقريب معناه وفهمه ، فاذا عرف الانسان تلك الأنواع استطاع أن يفرق بين ما يقبل التأويل ومالا يقبل ثم استطاع أن يحدد درجات التأويل وفقا لتبين حقيقة كل نوع من الوجود ومراتبه •

وجواز التأويل موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر ، واذا كان التأويل درجات متعددة ، فلا يمكن العدول عن درجة الى ما دونها الا بضرورة البرهان ، فالظاهر الأول هو الوجود الذاتى فانه اذا ثبت تضمن الجمع ، فان تعذر فالوجود الحسى فانه ان ثبت تضمن مابعده ، فان تعذر فالوجود الخيالى أو العقلى وان تعذر فالوجود الشبهى المجازى([٣٠]) •

ولعل هذا يشير الى صعوبة الاتفاق على المواضع التى تؤول والمواضع التى لا تؤول ، لذا كان الاختلاف فى ذلك كثيرا ، فالأشاعرة قد أولوا كثيرا من الظواهر الا أنهم كانوا أقل من المعتزلة توغلا فى التأويلات الا أنه لا يمكن أن يؤخذ الشرع كله على ظاهره ، ولقد أشار الغزالى الى أن الامام أحمد بن حنبل وهو أشد الناس تمسكا بالظاهر قد أول ثلاث أحاديث([٣١]) •

ويمكن القول بأن التأويل عند الأشاعرة لا يتناول أصول العقائد ، فيذكر الغزالى أن الأصول الايمانية ثلاثة هى الايمان بالله ورسوله واليوم الآخر وان تأويلها كذب محض([٣٢]) •

وأيضا يذكر أن هناك مواضع لا وجه للتأويل فيها أصلا ، مثل الحروف المذكورة فى أول السور([٣٣]) •

---

(٢٩) الغزالى — فيصل التفرقة ١٢٩ — ١٣٥
(٣٠) الغزالى — فيصل التفرقة ١٣٨
(٣١) الغزالى — فيصل التفرقة ١٣٧
(٣٢) الغزالى — فيصل التفرقة ١٤٤ — ١٤٥
(٣٣) الغزالى — قانون التأويل ١٠

ابن رشـــــد :

يتفق ابن رشد مع الأشاعرة فى أنه لا يجوز تأويل مبادىء الشريعة وأنه يجوز تأويل ما بعد المبادىء ، لكن تأويل ذلك عنده قاصر على أهـل البرهـان ، ويـرى أن تأويـل المبـــادىء كفـــر(٣٤) .

ويوضح ابن رشد المعانى الموجـودة فى الشريعة مبينا ما يقبل التأويل منها وما لا يقبـل التأويل ، فيذكر أن المعانى الموجودة فى الشرع تنقسم الى قسمين رئيسين :

الأول : صنف غير منقسم وهو الذى يكون المعنى الذى صرح به هو عين المعنى الموجـــود بنفسه ، هذا القسم تأويله خطأ ، ويمكن القـول أن هذا القسم يشبه الوجود الذاتى الذى ذكره الغزالى من قبل .

الثانى : أما القسم الثانى فهو الذى ينقسم، لأن المعنى الذى صرح به ليـس هـو المعنى الموجود ، وانما أخـذ يدله على جهة التمثيل ،وهذا القسم ينقسم الى أربعة أقسام هى :

١ – أن يكون المعنى الذى صرح بمثـاله لا يعلم وجوده الا بمقاييس بعيدة مركبة ، تتعلم فى زمان طويل ، وصنائع جمة ، وليس يمكن أن تقبلها الا الفطر الفائقة ، ويعلم بعلم بعيد أنـه مثال ولمـاذا هو مثال ، هذا القسم تأويله خاص بأهل البرهان الراسخين فى العلم ، ولا يجـوز التصريح به لغير الراسخين فى العلم .

٢ – الثانى مقابل الأول ، يعلم بعلم قريب منه الامران جميعا ، أى ما صرح به أنه مثـال ولمـاذا هو مثال ، هذا القسم تأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب .

٣ – والثالث أن يكون يعلم بعلم قريب انه مثال لشىء ، ويعلم لمـاذا هو مثال بعلم بعيد ، وهذا القسم لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على افهام الجمهور ، وانما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس اليه ، مثل قوله عليه السلام « الحجـر الأسود يمين الله فى الأرض » فهذا يعلم بعـلم قريب أنه مثال ، ويعلم بعلم بعيد لمـاذا هو مثال والواجب أن لا يتأوله الا خواص العلماء ، وأن يقال للذين شعروا بأنه مثال ولم يكونوا من أهل العلم لمـاذا هو مثال ، اما انه من المتشابه الذى يعلمه العلماء الراسخون ، واما أن ينقل التمثيل فيه لهم الى ما هو أقرب من معارفهم انه مثـال ، وذلك لازالة الشبهة التى تقع فى النفس من ذلك.

---

(٣٤) ابن رشـد – فصل المقـال ٢٨ .

٤ – عكس الثالث أنه يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ، ويعلم بعلم بعيد أنه مثال ، هذا القسم فى تأويله نظر عند الذين يدركون أنه لماذا هو مثال ، ولا يدركون أنه مثال الا يشبهه وأمر مقنع ، اذ ليسوا من العلماء الراسخين فى العلم .

ويرى ابن رشد أن يحتمل أن لا تتأمل هذه الأمور ، وهو الأولى والا حفظ للشرع ، ويحتمل أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذى بين ذلك الشيء وذلك الممثل به ، الا أن هذين الصنفين متى أبيح فيهما التأويل تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة وربما فشت فأنكرها الجمهور(٣٥) .

وهكذا يوضح ابن رشد المعانى المتعددة الموجودة فى الشريعة . وأن فيها ما يجوز تأويله وما لا يجوز ، وهى تتوقف على حال المؤول ومكانته من معرفة البرهان ، وأنه وفقا لتقسيم معانى الشريعة يكون لكل صنف من الناس ما يلائمه ، وهو يستعين بما سبق أن ذكره الغزالى من تقسيم مراتب الوجود للشيء الواحد الى خمسة مراتب وهى الذاتى والحسي والخيالى والعقلى والشبهى ، فاذا وقعت المسألة نظر أى هذه الوجودات الأربع هى أقنع عند الصنف الذى استحال عندهم أن يكون الذى عنى به هو الوجود الذاتى ، أعنى الذى هو خارج ، فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الأغلب على ظنهم امكان وجوده(٣٦) .

ويبدو من هذا أن التأويل أمر نسبى ، يختلف من فرد لآخر ، وبذا يختلف ما يجوز تأويله وما لا يجوز تبعا لذلك ، فقد يجوز تأويل ظاهر معين فى حق فرد ولا يجوز تأويل نفس الظاهرة فى حق فرد آخر ، وذلك تبعا لمكانة الفرد من معرفة البرهان .

واذا كان ابن رشد يحدد ما يجوز تأويله وما لا يجوز اعتمادا على طبيعة معانى الشريعة وانقسامها ، فانه من جهة أخرى يحدد ذلك وفقا لطرق التصور والتصديق التى احتوتها الشريعة ، والتى قصدت بها العلم الحق والعمل الحق ، وهذه الطرق تشمل أربعة أصناف هى :

الصنف الأول : أن تكون مع أنها مشتركة خاصة فى الأمرين جميعا ، أعنى أن تكون فى التصور والتصديق يقينية ، مع أنها خطابية أو جدلية ، وهذه المقاييس هى المقاييس التى عرض لمقدماتها مع كونها مشهورة أو مظنونة أن تكون يقينية ، وعرض لنتائجها ان أخذت أنفسها دون مثالاتها ، وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل ، والجاحد له أو المتأول كافر ويبدو

---

(٣٥) ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة ١٣٩ – ١٤١

(٣٦) ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة ١٤٠

أن هذا النوع يشمل مبادىء الشريعة التي ذكرابن رشد من قبل أنه لا يجوز تأويلها وأن تأويلها كفر •

الصنف الثاني : أن تكون المقدمات مع كونها مشهورة أو مظنونة يقينية ، وتكون النتائج مثالات للأمور التي قصد انتاجها ، وهذا يتطرق اليه التأويل أعني لنتائجه •

الصنف الثالث : عكس هذا وهو أن تكون النتائج هي الأمور التي قصد انتاجها نفسها وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية ، وهذا أيضا لا يتطرق التأويل الى نتائجه ، وقد يتطرق الى مقدماته •

الصنف الرابع : أن تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية ، وتكون نتائجه مثالات لما قصد انتاجه ،وهذه فرض الخواص فيها التأويل ، وفرض الجمهور أقرارها على ظاهرها(٣٧) •

ويتضح من هذا أن التأويل لا يتطرق الىما هو يقيني ، فالمقدمات اليقينية لا يتطرق اليها التأويل ، وكذلك النتائج التي تقصد لذاتها ، أما اذا كانت النتائج مثالات وليست مقصورة في ذاتها ، فانه يتطرق اليها التأويل ، وكذلك المقدمات المشهورة والمظنونة والتي ليست يقينية يتطرق اليها التأويل •

وخلاصة القول أن ابن رشد يري أن كلما يتطرق اليه التأويل لا يدرك الا بالبرهان وفرض الخواص فيه هو ذلك التأويل ، وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها في الوجهين أعنى في التصور والتصديق ، اذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك(٣٨) •

ولكن هل يجوز أن يؤدي البرهان الىتأويل ما أجمع المسلمون على أخذه على ظاهره وعدم تأويله ؟

يجيب ابن رشد عن ذلك بأنه لو ثبت الاجماع بطريق يقيني فلا يصح التأويل ، وان كان الاجماع ظنيا فقد يصح ، وعلى هذا فهو يري أن المقياس هو اليقين ، فلو ثبت اليقين عن طريق الاجماع أخذ ما أجمع عليه على ظاهره •

لكن ابن رشد يرى صعوبة حدوث الاجماع في الأمور النظرية بطريق يقيني كما في الأمور العملية ، وذلك « انه ليس يمكن أن يتقرر الاجماع في مسألة ما في عصرنا الا بأن يكون ذلك

---

(٣٧) ابن رشد فصل المقال ٣١ — ٣٢

(٣٨) ابن رشد — فصل المقال ٣٢ — ٣٣

العصر عندنا محصور أو أن يكون جميع العلماء الموجودين فى ذلك العصر معلومين عندنا ، أعنى معلوما أشخاصهم ويبلغ عددهم ، وأن ينقل الينا فى المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ، ويكون — مع هذا كله — قد صح عندنا أن العلماء الموجودين فى ذلك الزمان متفقون على أنه ليس فى الشرع ظاهر وباطن ، وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم عن أحد ، وأن الناس طريقهم واحد فى الشريعة »(٣٩) — وتلك شروط يتعذر توافرها ان لم يكن من المستحيل وجودها ، لذا فان الاجماع يفقد شرط اليقين لتعذر حصول الاجماع ذاته .

ويبدو من عرض موقف الأشاعرة وابن رشد صعوبة تحديد ما يجوز تأويله ومالا يجوز ، وهذا يجعل التأويل ليس أمرا سهلا ميسورا ولا متاحا للجميع ، بل لا يستطيع أن يقوم به الا صنف مؤهل من الناس ، وعلى كل فسوف نتناول ذلك فيما يلى .

ثانيا — من يقوم بالتأويل :

فى هذا المبحث نشير الى موقف كل من الأشاعرة وابن رشد ، فيمن له حق التأويل ، وذلك لان التأويل ليس أمرا سهلا ميسورا لكل الناس .

الأشاعرة :

يشير الغزالى الى أن الذى يقوم بالتأويل لا بد أن يكون حاذقا ماهرا فى علوم اللغة عارفا بأصولها ، ثم بعادة العرب فى استعمال استعاراتها ومجازها ومنهاجها فى ضروب الأمثال(٤٠) .

وفى اشارة الغزالى الى أن جواز التأويل موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر ، يفهم منها أن التأويل ليس أمرا متاحا للكل ، لان تحصيل البرهان ليس ميسورا للكل .

ولقد صرح أيضا أنه يحرم على العامى التأويل ، لأنه يشبه خوض البحر المغرق ممن لا يحسن السباحة ولا شك فى تحريم ذلك ، و بحر معرفة الله أبعد غورا وأكثر معاطب ومهالك من بحر الماء ، لان هلاك هذا البحر لا حياة بعده ، وهلاك بحر الدنيا لا يزيل الا الحياة الفانية وذلك يزيل الحياة الابدية ، فشتان بين الخطرين(٤١) .

---

(٣٩) ابن رشد — فصل المقال ٢١
(٤٠) الغزالى — فيصل التفرقة ١٤٧
(٤١) الغزالى — الجام العوام ٧٣

ونراه يوصى من يقوم بالتأويل بأن لا يطمع فى تأويل أمور ليس من الممكن معرفتها كالحروف الموجودة فى أول السور ، وأن لا يكذب برهان العقل ، وأن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات(٤٢) •

ومن هذا يتضح أن التأويل ليس متساحا للكل ، وأنه لابد لمن يقوم به أن يكون ذو ثقافة خاصة ودربة عقلية عالما بالطرق العقلية واللغةواستخداماتها •

ابن رشــد :

وبالنسبة لابن رشد نجد لديه اهتماما كبيرا فى تحديد من يقوم بالتأويل ، ادراكا منه لخطورة التأويل ، ولكثرة تأويلات المتكلمين ، لذا يحـدد موقفه بناء على تصنيفه لمواقف الناس من التأويل والتمييز بين تلك المواقف ونعرض لذلك فيما يلى :

يصنف ابن رشد مواقف الناس من التأويل الى ثلاثة مواقف هى :

الأول : صنف ليس من أهل التأويل ، وهم الخطابيون ، وهم الجمهور •

الثانى : صنف من أهل التأويل الجدلى بالطبع فقط ، أو بالطبع والعادة •

الثالث : أهل التأويل اليقينى ، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصـناعة أعنى صـناعة الحكمة(٤٣) •

ويميز ابن رشد بين التأويل الجدلى والتأويل البرهانى ، وذلك على أساس طبيعة المقدمات التى يتكون كل منهما ، فالقياس الجدلى يقوم على مقدمات مشهورة أو مظنونة سواء وجدت فيهـا شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد ، وصـناعة الجدل تبطل الآراء بأتاويل مشهورة ، لا يؤمن أن ينطوى فيها كذب ، وبالجملة من غلب عليـه الجـدل ، كثيرا ما يؤديه ذلك الى اعتقـاد أمور خارجة جدا وبعيدة عن طبيعة الشىء ، والعلة فى ذلك أن طلب الانسان الكلام المقنع من غير أن يعتبر هل هو مطابق للموجود أو غير مطابق يفضى به الى اعتقادات كاذبة ومخترعة(٤٤) •

---

(٤٢) الغزالى ــ قانون التأويل ١١/١٢

(٤٣) ابن رشــد ــ فصل المقال ٣٣

(٤٤) د• عاطف العراقى ــ النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشـد ٣٠٢ وأيضا تلخيص كتـاب الجـدل وتلخيص ما بعـد الطبيعة ، وتلخيص السفسطة لابن رشـد •

وعلى هذا فأهل الجدل غير مؤهلين للقيام بالتأويل لأن منهجهم قاصر عن بلوغ مرتبة اليقين ، ولقد عاب ابن رشد طريقة التأويل عند المتكلمين خاصة الأشاعرة ، حيث أن طرقهم التى سلكوها فى اثبات تأويلاتهم ، ليست ملائمة للجمهور أو الخواص ، فهى لا تلائم الجمهور لكونها غامضة ومعقدة ، ولا تلائم الخواص لأنها تفقد شرط البرهان ، بل ان كثيرا من الأصول التى بنت عليها الأشعرية معارفها سوفسطائية ، فهى تجحد كثيرا من الضروريات مثل ثبوت الأعراض ، وتأثير الأشياء بعضها فى بعض ، وجود الأسباب الضرورية للمسببات ، والصور الجوهرية والوسائط(٤٥) •

أما التأويل البرهانى فهو يقوم على الأدلة البرهانية ، وهذه الأدلة تبدأ من المبادىء الأولية للعقل وهى واضحة بذاتها ، ويستنتج منها — بسلسلة من القياسات الدقيقة المرتبطة بعضها ببعض ارتباطا وثيقا — نتائج تشترك فى الوضوح والبداهة ، وفى يقين المقدمات(٤٦) •

والقياس البرهانى هو قياس يقينى وهو يفيد علم الشىء على ما هو عليه ، وهو الموصل الى العلم الحقيقى(٤٧) •

وعلى هذا فالتأويل قاصر على أهل البرهان الراسخون فى العلم ، والذين يوصل منهجهم الى الحقيقة ، أما الجمهور فانه ليس أهلا للتأويل لقصور ادراكه ، وكذلك أهل الجدل الذين يعلون مرتبة الجمهور لكنهم لا يصلون الى مرتبة العلماء ومنهجهم قاصر عن الوصول الى الحقيقة ولقد تعقب ابن رشد تأويلات الأشعرية مبينا خطأ تلك التأويلات والأساس الذى قامت عليه وهو المنهج الجدلى •

وواضح من هذا اهتمام ابن رشد بمن يقوم بالتأويل وقصره على أهل البرهان واستبعاد الجمهور والمتكلمين من التأويل •

ثالثا — من يصرح لهم بالتأويل :

يختلف الناس فى استعداداتهم العقلية ، ولما كان التأويل يعنى استخدام العقل فى فهم المراد من ألفاظ الشرع ، فهل يصرح لكل الناس بالتأويل ؟ نعرض لموقف الأشاعرة وابن رشد فى ذلك :

---

(٤٥) ابن رشد فصل المقال •

(٤٦) د• عاطف العراقى النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ٣٠١

(٤٧) ابن رشد تلخيص البرهان ٣٨ ـ تلخيص السفسطة ١١

الأشـــاعرة :

نجد الغزالى يصنف الناس الى ثلاثة أصناف هم العـوام وهم أهـل السـلامة ، والبـــله وهم اهـل الجنـــة ، والخواص وهم اهـــل الذكاء والبصيرة ويتـولد بينهم طائفـة هم أهل الجـــدل .

فأما العوام والبله ، فهؤلاء ليس لهم فطنـه لفهم الحقائق ، وان كانت لهم فطنة فطرية فليس لهم داعية الطلب ، بل شغلتهم الصناعات والحرف وليس فيهم داعية الجدل ، فهؤلاء لا يختلفون ، ولكنهم يتخيرون بين الأئمة المختلفين (٤٨) .

والعامى لا تناسبه طريقة المتكلمين فى اثبات الخالق وصفاته ، وهى تقوم على ان الأعـراض حادثة وأن الجواهر لا تخلو عن الأعراض الحادثة فهى حادثة ثم الحادث يفتقر الى محدث فان تلك التقسيمات والمقدمات واثباتها تشوش قلوب العوام(٤٩) .

وليس للعامى الخوض فى الاختلافات وعليه أن يقتصد فى الاصول بما فى القرآن ، وان تشابه عليه شىء فعليه إن يسلم به ، ويرى الغزالى أنه يجب على العامى سبعة أمور : التقديس : وهو تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها ، التصديق : الايمان بأن ما قاله الرسول عليه السـلام حق ، الاعتراف بالعجز : أن يقر بان معرفة مراده ليست على قـدر طاقته ، السكوت : لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ، وأن سؤاله بدعـــة والخوض فيه مخاطر بدينـه ، الامسـاك : أن لا يتصرف فى تلك الألفاظ بالتصريف والتبـديل بلغة آخرى ، الكف : أن يكف باطنه عن البحث والتفكر فيه ، التسليم لأهله : أن لا يعتقد أن ذلك ان خفى عليه لعجزه فقد خفى على الرســـول أو الأنبياء أو الصديقين أو الأولياء(٥٠) .

أما الخواص فهم قوم توافرت فيهم بالفطرة والغريزة القريحة النافذة والفطنة القـــوية وباطنهم يخلو من التقليد والتعصب لمذهب(٥١) .

وهؤلا يعتقد كل واحد فى نفسه مما انكشف له من النظريات ويجعله سرا بينـه وبـين الله لا يطلع عليه غير الله ، ولا يذكره الا مع من هو شريكه فى الاطلاع على ما اطلع ، أو يبلغ رتبـة يقبل الاطلاع ويفهمه(٥٢) .

---

(٤٨) الغزالى ــ القسـطاس المستقيم ٦١ وما بعـدها .
(٤٩) الغزالى ــ الجام العوام عن علم الكلام ٨٦ ــ ٨٧
(٥٠) الغزالى ــ الجام العوام ٦١ ومابعدها
(٥١) الغزالى ــ القسطاس المستقيم ٦٢
(٥٢) الغزالى ــ ميزان العمل ١٧٢

لكن يتولد بينهم أهل الجدل وهم طائفة من العوام لكن فطرهم ناقصة ويغلب عليهم التعصب والتقليد(٥٣) .

ولقد أشار الغزالى فى موضع آخر فى حديثه عن اختلاف الناس فى المذهب ، فهم يتعصبون فى مناظراتهم ، ويقلدون نمط الاباء والأجداد ومذهب المعلم وأهل البلد الذى نشأوا فيه وهذا يختلف باختلاف البلا والمعلمين(٥٤) .

وهؤلاء يجب دعوتهم بالتلطف الى الحق ، وأعنى بالتلطف أن لا أتعصب عليهم ولا أعنفهم لكن أرفق وأجادل بالتى هى أحسن(٥٥) .

وعلى هذا فالغزالى يرى أن يخاطب الناس على قدر عقولهم ، ووفقا لما يحتمله كل واحد منهم ، فلا يصرح بشىء من التأويلات لمن لم يكن لديه استعداد لقبولها ، ونجده يؤكد هذا المعنى فى حديثه عن اختلاف الناس فى المذهب ، بأن المذهب يتغير ويختلف ويكون مع كل واحد على حسب ما يحتمله ، فلو كان المسترشد رجل بليد وجاف الطبع ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته فى مكان وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ولا متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه ، لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى ويكذب به ، فينبغى أن يقرر عنده أن الله تعالى على العرش ، وأنه يرضيه عبادة خلقه ويفرح بها ويثيبهم ويدخلهم الجنة عرضا(٥٦) .

والى هذا المعنى ذهب الرازى حيث ذكر أن من سمع من العوام فى أول الأمر اثبات موجود ليس بجسم ولا متميز ولا مشار اليه ظن أن هذا عدم محض ، فوقع فى التعطيل ، كان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب مما تخيلوه وتوهموه ويكون مخلوطا بالحق الصريح(٥٧) .

ولكن لم يكن كل الأشاعرة ملتزمين بذلك ، فلقد ذكر ابن رشد أن فرقة من الأشعرية كفرت من ليس يعرف وجود الله بالطرق التى وضعوها لمعرفته فى كتبهم(٥٨) . وهذه الطرق تتضمن تأويلاتهم .

---

(٥٣) الغزالى — القسطاس المستقيم ٦٧
(٥٤) الغزالى — ميزان العمل ١٧
(٥٥) الغزالى — القسطاس المستقيم ٦٧
(٥٦) الغزالى — ميزان العمل ١٧٢ — فيصل التفرقة ١٤٥
(٥٧) الرازى — أساس التقديس ١٩٢
(٥٨) ابن رشد — فصل المقال ٣٦

والواقع أن الأشاعرة قد اختلفوا بازاء صحة ايمان المقلد الذى لا يمكن دليلا عقليا على صحة ايمانه ، فلقد ذكر البغدادى انهم يقولون ان المؤمن تقليدا ، ولا يأمن من ورود الشبه على ايمانه مما يفسده فهو غير مؤمن ، وان اعتقد الحق ولم يعرف دليله واعتقد انه ليس فى الشبه ما يفسد اعتقاده اختلفوا فيه فمنهم من قال مؤمن باعتقاده عاص بتركه النظر ومنهم من قال المقلد باعتقاده للحق خرج باعتقاده عن الكفر ، لكنه لا يستحق اسم المؤمن(٥٩) .

وعلى كل فان الأشاعرة يرون ضرورة النظر العقلى وأن المؤمن المقلد التارك للنظر العقلى يكون كافرا فى رأى بعضهم أو عاصيا فى رأى الآخرين ، وذلك يعنى اذاعة التأويل ، حيث أن الأدلة العقلية تتضمنه ، وبذا يصبح التأويل مباحا لاطلاع كل الناس عليه ، بل ضرورة اطلاعهم عليه ليصح ايمانهم .

ابن رشد :

يحدد ابن رشد الأسس التى يجب اتباعها فى اذاعة التأويل أو عدم اذاعته ، وضرر اذاعته بين فئات معينة من الناس ، وذلك بناء على طرق المعرفة الثلاثة التى يقع بها التصديق ولكل طريق أهله الذين يحصل لهم التصديق عن الطريق الملائم لهم ، وهى الطرق الخطابية والجدلية والبرهانية ، فان كان من أهل البرهان فانه يحصل له التصديق عن طريق البرهان وان كان من أهل الجدل فيحصل له التصديق عن طريقه الجدل ، وان كان من الخطابيين وهم الجمهور الأعم فيحصل لهم التصديق عن طريق الموعظة الحسنة(٦٠) .

والشرع قد احتوى على الأدلة المشتركة للجميع ، وهى الخطابية والجدلية ، والأشياء التى لا تعلم الا بالبرهان لخفائها ، فقد تلطف فيها الشرع بعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان ، اما من قبل فطرهم أو من قبل عدمهم أسباب التعلم ، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم الى التصديق بتلك الأمثال ، وهذا هو الظاهر ، ويجب على أهل البرهان تأويله وحملهم اياه على ظاهره كفر ، وتأويل غير أهل البرهان له كفر ، واخراجه عن ظاهره كفر فى حقهم أو بدعة ، ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ، ولذلك قال عليه السلام فى السوداء اذ أخبرته أن الله فى السماء أعتقها انها مؤمنة ، اذ كانت ليست من أهل البرهان(٦١) .

---

(٥٩) البغدادى — أصول الدين ٢٥٤ — ٢٥٥
(٦٠) ابن رشد فصل المقال ٢٧ ، ٢٨
(٦١) ابن رشد فصل المقال ٢٧ ، ٢٨

ويعلل ابن رشد عدم التصريح بالتأويل لهذا الصنف من الناس وهم الجمهور الأعم بأنهم لا يقع لهم التصديق الا من قبل التخيل ، أعنى انه لا يصدقون بشىء الا من جهة ما يتخيلونه ، ويعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوبا الى شىء متخيل ، ويضم ابن رشد الى الجمهور فريق المتكلمين لانهم ليسوا من أهل البرهان(٦٢) .

ولقد نقد ابن رشد الذين يمنعون أهل البرهان من التأويل ، أو الذين يقومون بالتأويل وليسوا من أهله ، ويذيعون تلك التأويلات الفاسدة ويثبتونها فى كتب ، ومن الواجب على أئمة المسلمين أن يتصدوا لذلك ، فيمنعوا التأويل لغير أهله ، ويقصروه على أهل البرهان لأنهم أهل له ، ويرى أنه من الظلم أن يصد أهل البرهان عن كتب التأويل لأن فى ذلك ظلم لأفضل الناس وأفضل أصناف الموجودات(٦٣) .

وعلى هذا فأهل البرهان هم الذين يصرح لهم بالتأويل ، أما الخطبيون والجدليون لا يصرح لهم بالتأويلات خاصة البرهانية ، وذلك لبعدها عن المعارف المشتركة .

ويرى ابن رشد أن اذاعة التأويل لغير أهله تؤدى الى ضرر عظيم ، اذ تفضى بالمصرح له والمصرح الى الكفر ، لأن المقصود هو ابطال الظاهر واثبات المؤول ، فاذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك الى الكفر ان كان فى أصول الشريعة ، فالتأويلات ليس ينبغى أن يصرح لها للجمهور ولا تثبت فى الكتب الخطبية أو الجدلية(٦٤) .

ويشبه ابن رشد من يصرح للجمهور بالتأويل بمنزلة من يسقى السموم أبدان كثيرة من الحيوانات التى تلك الأشياء سموم لها ، فان السموم انما هى أمور مضافة فانه قد يكون سما فى حق حيوان ، لكنه غذاء فى حق حيوان آخر ، أعنى أنه قد يكون رأى هو سم فى حق نوع من الناس ، وغذاء فى حق نوع آخر — فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من الناس بمنزلة من جعل الأشياء كلها غذاء لجميع الناس .

ومن منع النظر مستأهله بمنزلة من جعل الأغذية كلها سما للناس ... ومن منع السم ممن هو فى حقه غذاء حتى مات واجب عليه القود أيضا(٦٥) .

---

(٦٢) ابن رشد فصل المقال ٢٨
(٦٣) ابن رشد فصل المقال ٣٠
(٦٤) ابن رشد — فصل المقال ٣٣
(٦٥) ابن رشد تهافت التهافت ٥٥٢

وأيضا يرى ان تثبت التأويلات فى الكتب البرهانية فقط ، لأنه لا يطلع عليها الا أصحاب الفطر الفائقة ، فقوله تعالى « أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاما فهم لها مالكون » ، وقوله تعالى « خلقت بيدى » فهذه مسألة خاصة بالعلماء الراسخين ، الذين أطلعهم الله على الحقائق ، ولذلك لا يجب أن تثبت الا فى الكتب الموضوعة على الطريق البرهانى ، وهى التى من شأنها أن تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل علوم أخرى ، يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهانى ، لأنها خاصة بأصحاب الفطر الفائقة ، ووجود هذه الفطرة قليل بين الناس[٦٦] •

ويبدو من هذا حرص ابن رشد على عدم اذاعة التأويل لغير أهله ، حيث أن فى ذلك ضرر عظيم يؤدى الى ابطال الشريعة عند أولئك الذين لديهم استعداد عقلى لقبوله وفهمه بينما توسع الأشاعرة فى التأويل واثبته فى كتبهم ومطالبتهم بضرورة النظر للمؤمن العادى المقلد حتى يصح ايمانه ، وقد نقد ابن رشد ذلك الموقف مبينا ضرره على العامة فضلا عن فقد تأويلاتهم صفة اليقين والبرهان •

حكم المخطىء فى التأويل :

ان طبيعة التأويل تعنى الاحتمال لا القطع ، وهذا يؤدى الى أن المعنى لا ينحصر مفهومه انحصارا تاما فى معنى واحد يتفق عليه الجميع ، لذا كانت طبيعة التأويل تحتمل الاختلاف ان لم تكن مؤدية اليه ، لكن هل يعنى الاختلاف أن يكفر كل أصحاب رأى مخالفيه ؟ وسوف نعرض لموقف الأشاعرة وابن رشد فى ذلك :

الأشاعرة :

يمكن القول بأن الأشاعرة لم يتسامحوا مع مخالفيهم من الفرق الكلامية خاصة المعتزلة لتأويلاتهم ، وشن عليهم الأشعرى حملة فى مؤلفه الابانة ، واتهمهم البغدادى بأنهم من فرق الضلال الزائغين عن الحق[٦٧] •

ونجد الغزالى يحدد المواضع التى يكفر فيها المخطىء فى التأويل ، فيذكر أن المخطىء فى التأويل لا يكفر اذا كان تأويله يتناول فروع الشريعة ، أما اذا كان يتناول أصول الشريعة فيكفر[٦٨] •

---

(٦٦) ابن رشد تهافت التهافت ٥٥١

(٦٧) أنظر على سبيل المثال الابانة للاشعرى فى مواضع متفرقة — والبغدادى الفرق بين الفرق ١١٤ وما بعدها •

(٦٨) الغزالى — فيصل التفرقة ١٣٩ — ١٤٠

الا انه لم يقصر اصول العقيدة في ثلاثة أصول كما ذكرها ، وهي الايمان بالله وبرسوله واليوم الاخر ، بل اضاف انها متعلقات هذه الاصول لمسالة حشر الأجساد وعلم الله بتفاصيل الامور ، وحدوث العالم ، ومن ثم اتسعت دائرة الاصول عنده ، وادى ذلك الى الحكم على مخالفيه في مثل هذه الامور بالكفر ، فكفر الفلاسفة لمخالفتهم رأيه في هذه المسائل الثلاث(٦٩) .

وبينما تشتد حملة الغزالى على الفلاسفة ، تخف حدتها ان لم تنعدم بخصوص تأويلات بعض الصوفية ، فلا يتهمهم بالتكفير ، كتاويلهم رؤية ابراهيم عليه السلام للكواكب والشمس والقمر بأنها جواهر ملكية ونورانيتها عقلية لا حسية ولها درجات في الكمال(٧٠) .

وعلى كل فلقد تشدد الاشاعرة ضد خصومهم في التاويلات ، وهذا موقف يجانبه الصواب ، وينم عن البعد عن العقل ، والواقع ان طبيعة التاويل تتضمن المخالفة في الراى ، وذلك لا يوجب التكفير والاتهام بالضلال والبعد عن الحق ، خاصة أن التاويل لا يتطرق الى اصول العقيدة .

ابن رشد :

وعلى العكس من موقف الأشاعرة نرى ابن رشد اكثر تسامحا ، ويقف وراء هذا التسامح ثقافته العقلية وحسن فهمه لطبيعة التاويل .

يصنف ابن رشد الخطأ الذى يقع في الشريعة الى نوعين :

الأول : يختص فيمن يقوم بالتأويل ، فاهل التاويل لو وقعوا في الخطا لشبهة عرضت لهم فهم معذورون ، واعتمد في ذلك على قول النبى عليه السلام واذا اجتهد الحاكم فاصاب فله أجران ، وان أخطأ فله أجر ، وأى حاكم أعظم من الذى يحكم على الوجود بأنه كذا ، وليس كذا ، وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل ، وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع ، أما الذين ليس لهم حق التأويل وهم غير العلماء فلا عذر لهم ، وعلى هذا فهذا النوع من الخطأ يعذر فيه أهل النظر ولا يعذر فيه عن ليس من أهل النظر .

الثانى : فهو خطأ لا يعذر فيه أحد من الناس ، فان وقع الخطأ في مبادىء الشريعة فهو كفر ، وان وقع فيما بعد المبادىء فهو بدعة(٧١) .

---

(٦٩) الغزالى ـ فيصل التفرقة ١٤٢
(٧٠) الغزالى ـ فيصل التفرقة ١٤٠
(٧١) ابن رشد فصل المقال ٢٥ ، ٢٦

وابن رشد بذلك يدافع عن موقف الفلاسفة ضد اتهام الغزالى لهم بالكفر لقولهم بقدم العالم ونفى حشر الأجساد ونفى علم الله بالجزئيات ، فهذه الأمور ليست من مبادىء الشريعة ، وتحتمل الاختلاف والتأويل ، وليست كما فهمها الغزالى عن الفلاسفة ، وان الاختلاف فيها لا يوجب التكفير ، فمثلا أصل المعاد ووجوده لا يحتمل التأويل والجاحد له كافر ، أما صفة المعاد فهى تحتمل التأويل والاختلاف .

على أن ابن رشد كما سبق القول قد اتهم من يفشى بالتأويل لغير أهله بالكفر ولكن هذا الاتهام انما يعكس حرصه على قصر التأويل على أهله ، وأنه قد ضاق ذرعا بتأويلات المتكلمين وافشائهم تلك التأويلات بين عامة الناس ، وفضلا عن ذلك فهم ليسوا أهلا للتأويل وهؤلاء لا عذر لهم فى الخطأ فى التأويل ، فهو كفر ان تناول الأصول ، وبدعة اذا تناول الفروع .

تطبيقات التأويل :

فى هذا المبحث نشير بايجاز الى بعض نماذج قليلة تبين مسلك الأشاعرة وابن رشد فى تطبيق التأويل — ولن نخوض فى تفاصيل انما يكفى مجرد اعطاء مثال لذلك أو أكثر يوضح الملامح العامة فقط .

١ — التنزيه :

يتصل موضوع تنزيه الله تعالى عن صفات المخلوقين والنقص بالتأويل اتصالا قويا ، حيث ان هناك بعض الآيات المتشابهة قد يوحى ظاهرها باضافة صفات المخلوقين لله تعالى ، مما يؤدى الى تأويلها ، ونعرض لموقف الأشاعرة وابن رشد .

الأشاعرة :

نجد الأشعرى بخصوص تلك الآيات التى قد يوحى ظاهرها بالتشبيه ، يثبت ما ورد فى الظاهر دون أن يحدد كيفيته ، فعلى سبيل المثال ، يثبت الوجه واليدين دون تحديد كيفياتهما ، فيقول « فمن سألنا فقال ان لله سبحانه وجها ؟ » قيل له نقول ذلك خلافا لما قاله المبتدعون ، وقد دل على ذلك قوله تعالى « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » ٥٥/٢٧ — ولو سألنا أتقولون ان لله يدين ؟ قيل نقول ذلك بلا كيف — وقد دل عليه

---

(٧٢) ابن رشد فصل المقال ٢٩

قوله تعالى « يد الله فوق أيديهم » ٤٨/١٠ —وأورد كثير من الأيات والأحاديث التى تثبت اليد ونفى أن تكون اليد تعنى القدرة أو النعمة، وغير ذلك من تأويلات المعتزلة لليد المضافة الى الله سبحانه([٧٣]) •

وكذلك موقفه من الاستواء واثباته بدون أن يعنى الاستقرار فيقول « ما تقولون فى الاستواء » ؟ قيل له تقول ان الله عز وجل يستوى على عرشه استواء يليق به عن غير طول واستقرار ، كما قال « الرحمن على العرش استوى » ٢٠/٥([٧٤]) •

لكن من بعد الأشعرى أفسح اتباعه مجالا للتأويل ، وسوف نشير بايجاز الى أمثلة لذلك ، فلقد ذهب الجوينى الى حمل اليدين على القدرة ، وحمل العينين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود([٧٥]) •

ويذهب الرازى الى نفى القول بأنه الله سبحانه مستقر على العرش ، وذلك لأنه لو كان سبحانه مستقر على العرش لاحتاج اليه ،وذلك نقص حقه تعالى ، والله قد تنزه عن النقص([٧٦]) •

ويذهب الأشاعرة الى نفى الحالات الانفعالية عن الله تعالى ،كالغضب والرضا والحب والبغض، ويؤلون ما ورد فى ذلك ، ويقول الباقلانى ان معنى وصفه تعالى بذلك ارادته اثابة من رضى عنه وأحبه وتولاه ، وعقوبة من غضب عليه وأبغضه وعاداه([٧٧]) •

وهكذا يحاول الأشاعرة نفى ما يوحي بالتشبيه والنقص عن الله تعالى ، بتأويل ما ورد فى ذلك ، وكذلك لا يمكن أن يعد الأشعرى مشبها تلك الصفات وعدم تأويلها ، لأنه كان يقول بعدم تحديد كيفياتها •

ابن رشد :

أما بالنسبة الى ابن رشد فهو يحاول أن يلتزم بطريقة الشرع فى اثبات التنزيه ، خاصة فى حق الجمهور ، والأصل فى الآيات الواردة فى ذلك هى قوله تعالى « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » الشورى ١٦ — ويجب أن ترد اليها كل الآيات المتشابهة الخاصة بالصفات •

---

(٧٣) الاشعرى — الا بانه ١٢٤
(٧٤) الاشعرى — الا بانه ١٠٥
(٧٥) الجوينى الارشاد ١٥٥
(٧٦) الرازى — أساس التقديس ٢٩
(٧٧) الباقلانى — التمهيد ٣٩ — ٤٠

والتنزيه يعني نفي مماثلة الخالق بالمخلوق، ويرى ابن رشد أن التمايز بينهما أمر مغروز في الطبع ويوجبه العقل، ويلزم من ذلك نفي مماثلة صفات الخالق بالمخلوق، وأن تكون صفات المخلوق اما منتفية عن الخالق، واما موجودة في الخالق على غير الجهة التي عليها في المخلوق(٧٨) ٠

ويبين ما يفهم من نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، فيذكر أنه يفهم من ذلك شيئان: أحدهما: أن يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق، والثاني أن تنفى عن الخالق صفات النقص التي توجد في المخلوق، وعلى هذا فلا يمكن وصف الله تعالى بصفات النقص التي في المخلوق كالموت والنوم والغفلة والخطأ والنسيان وغير ذلك من النقائص التي تلحق بالمخلوق ٠

ويدلل ابن رشد على صحة ذلك، بالاتساق والنظام والأحكام الذي عليه العالم، فالموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال ولا فساد، ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو، لاختلفت الموجودات، وقد نبه الله تعالى في غير آية عن الكتاب العزيز، فقال تعالى « ان الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده »(٧٩) ٠

وابن رشد يلتزم بالطرق الشرعية في اثبات التنزيه ونفي التشبيه، والتي رأى فيها أنها قد جمعت بين وصفين: أحدهما أن تكون يقينية، والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول(٨٠) ٠

وهذه الطرق الشرعية تقوم على الاثبات والنفي، أي اثبات الصفات ونفي مماثلتها ومشابهتها لصفات المخلوقين، وهو يريد أن يقف بالجمهور على ما وقف عليه السلف من اثبات الصفات ونفي التشبيه، وعدم التوغل في البحث في الصفات كما فعل علماء الكلام في التدقيق والتفصيل والقول بالصفات الزائدة على الذات وقدم الصفات، وغير ذلك من التفريعات، واقد حذر ابن رشد من التعمق في هذه المسائل، والتدقيق فيها، على النحو الذي فعله المتكلمون في هذه الأمور، وأوقف كتابه الكشف عن مناهج الأدلة لنقد طرق المتكلمين، واثبات منهج الشرع وهو الحد الذي يجب أن يقف عنده الجمهور(٨١) ٠

---

(٧٨) ابن رشد ــ الكشف عن مناهج الأدلة ٧٧ ــ ٧٨
(٧٩) ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة ٧٧ ــ ٧٨
(٨٠) ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة ٧٨ ــ ٧٩
(٨١) انظر ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة ــ ود٠ عاطف العراقي المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ٠

ويتصل موضوع التنزيه بموضوعات أخرى، هى الجسمية والجهة والرؤية، وسوف نقصر كلامنا عن موضوع واحد على سبيل المثال: وهو الجسمية .

الجسمية :

هل يمكن أن يتصف الله تعالى بأنه جسم لا كسائر الأجسام، وهل يجوز أن تطلق صفة الجسمية فى حقه سبحانه وتعالى، ونعرض لموقف الأشاعرة وابن رشد .

الأشاعرة :

بالنسبة للأشاعرة فلقد نفوا نفيا مطلقا أن يتصف الله تعالى بالجسمية وأنه جسم وقدموا على ذلك كثيرا من الأدلة، وسوف نكتفى أن نورد نماذج منها .

يستدل الرازى على نفى الجسمية عن الله تعالى، بقوله تعالى « قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد » الاخلاص — أما دلالته على أنه تعالى ليس بجسم، فذلك لأن الجسم أقله أن يكون مركبا من جوهرين، وذلك ينافى الوحدة وقوله أحد مبالغة فى الواحدية، فكان قوله أحد منافيا للجسمية .

وكل متميز فهو منقسم، وثبت أن كل منقسم فهو ليس بأحد، فلما كان الله موصوفا بأنه أحد، وجب أن لا يكون متميزا أصلا .

وأيضا قوله تعالى « ليس كمثله شىء » الشورى ١١ — وكل الأجسام متماثلة فلو كان تعالى جسما لكان ذاته مثلا لسائر الأجسام .

ولو كان تعالى جسما لأدى ذلك الى وقوع الكثرة فى ذات الله تعالى، لأن الجسمية مشترك فيها بين الله وبين غيره، وخصوصية ذاته غير مشتركة فيما بين الله تعالى وبين غيره، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، وذلك يقتضى التركيب فى ذاته المخصوصة .

وأيضا قوله تعالى « والله الغنى وأنتم الفقراء »، دلت هذه الآية على كونه تعالى غنيا ولو كان جسما لما كان غنيا، لأن كل جسم مركب، وكل مركب يحتاج الى كل واحد من أجزائه .

وأيضا قوله تعالى « لا اله، الا هو الحى القيوم » والقيوم من يكون قائما بنفسه مقوما لغيره، فكونه قائما بنفسه عبارة عن كونه غنيا عن كل ما سواه اليه، وكونه مقوما لغيره عبارة عن

احتياج كل ما سواه اليه ، فلو كان جسما لكان هو مفتقر الى غيره وهو جزؤه ، ولكان غيره غنيا عنه وهو جزؤه ، فحينئذ لا يكون قيوما(٨٢) .

والأشاعرة بذلك ينفون الجسمية عن الله تعالى ، لأن معناها يقتضى التركيب والحاجة وذلك ينفى عنه تعالى ، ويؤول الرازى بعض الآيات ليستخلص منها نفى معانى الجسمية وما تقتضيه عنه تعالى .

ابن رشد :

يرى ابن رشد أن صفة الجسمية بالنسبة لله تعالى قد سكت عنها الشرع ، فلم يثبتها أو ينفيها ، لكنه الى الاثبات أقرب .

ورأى أن ينهى عن هذا التساؤل ، وأن يجاب السائل بقوله تعالى « ليس كمثله شيء » الشورى ١١ — وأن النهى عن السؤال لثلاثة معان هى :

الأول : ان ادراك هذا المعنى ليس قريبا من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبتين ولا ثلاث ، وفى هذا اشارة الى صعوبة ادراك العقل لماهية الله تعالى ، وعليه أن يسلم بما جاء به الوحى دون تدقيق أو تفصيل ، لذا ينقد ابن رشد طريقة المتكلمين فى اثبات أن الله ليس جسما ، وذلك لقولهم بأن كل جسم محدث ، وذلك لحدوث الأعراض ، وأن ما لا يتعرى عن الحوادث فهو حادث ، وهذه طريقة ليست برهانية ومقدماتها مشكوك فيها(٨٣) .

بل ويحاول أن يلزم الأشاعرة اثبات الجسمية لقولها بزيادة الصفات على الذات ، فيقول « وبالجملة ، فوضع القوم ذاتا وصفات زائدة على الذات ، ليس شيئا أكثر من وضعهم جسما قديما ، وأعراضا محمولة فيه ، وهم لا يشعرون ، لأنهم اذا رفعوا الكمية التى هى الجسمية ارتفع أن يكون فى نفسه معنى محسوسا ، فلم يكن هنالك لا حامل ولا محمول ، فان جعلوا الحامل والمحمول مفارقين للمادة والجسم ، لزم أن يكون عاقلا ومعقولا وذلك هو الواحد البسيط الحق »(٨٤) .

---

(٨٢) الرازى — أساس التقديس ١٦ — ٢٥
(٨٣) ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة
(٨٤) ابن رشد تهافت التهافت ٥٧٨

وفى هذا النص اشارة الى حقيقة موقف ابن رشد وأنه لا يثبت معنى الجسمية فى حق أهل البرهان — وسوف نتحدث فيما بعد عن ذلك — وان حاول أن يثبتها فى حق الجمهور وقد يتبين ذلك الاثبات فى النقطة التالية :

الثانى : ان الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس ، وأن ما ليس : بمتخيل ولا محسوس هو عدم ، فاذا قيل لهم ان ههنا موجود ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل فصار عندهم من قبيل المعدوم .

الثالث : انه اذا صرح بنفى الجسمية عرضت فى الشرع شكوك كثيرة مما يقال فى المعاد ، وصعوبة الجمع بين القول بنفى الجسمية واثبات الرؤية ، وأنه صرح بنفى الجسمية وجب انتفاء الجهة ، مع ورود القول بنزول الكتاب من السماء ، وأنه اذا صرح بنفى الجسمية عسر ما جاء فى صفة الحشر من أن البارىء يطلع على أهل الحشر ، وانه هو الذى يتولى حسابهم ، مع أن ما جاء فى الحشر متواتر ، ويجب أن لا يصرح للجمهور بتأويل ما جاء فيه ، لأن ذلك يؤدى الى ابطال الظاهر ، وهو يدرك تأثير الظاهر فى نفوس الجمهور(٨٥) .

الا أن الأشعرية يرون تأويل ما جاء فى هذه الأمور التى تثير الشكوك ، فعلى سبيل المثال قد أولوا ما جاء فى المجىء والنزول ، ونزهوا الله تعالى عن المجىء والنزول ، وذلك لأن كل ما يصح عليه الذهاب والمجىء فانه لا ينفك عن المحدث ، وأن كل ما يصح عليه الانتقال والمجىء من مكان الى مكان فهو محدود معناه(٨٦) .

الا أن هذه التأويلات فى رأى ابن رشد غير برهانية ، علاوة على أنها معقدة وعسيرة على أفهام الجمهور ، والظواهر الشرعية أكثر منها اقناعا(٨٧) .

ويرى ابن رشد أنه مع أن الشرع لم يصرح بأنه تعالى جسم أو غير جسم ، فيجب أن يقال للجمهور أنه تعالى نور ، لأن هذا الوصف الذى وصف الله به نفسه فى كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشىء بالصفة التى هى ذاته ، فقال تعالى « الله نور السموات والأرض » النور ٢٤ وبهذا الوصف وصفه النبى عليه السلام فى الحديث الثابت فانه جاء أنه قيل له عليه السلام هل رأيت ربك ؟ قال « نورانى أراه » .

---

(٨٥) ابن رشد — الكشف عن مناهج الأدلة ٨٠ — ٨١

(٨٦) الرازى — أساس التقديس ١٠٢

(٨٧) ابن رشد — الكشف عن مناهج الأد لة ٨١

وأورد بعض الأدلة العقلية على اثبات ذلك، منها أن النور لما كان أشرف المحسوسات وجب أن يمثل به أشرف الموجودات .

وأن الله تعالى لما كان سبب الموجودات وسبب ادراكنا لها ، وكان النور مع الألوان هذه صفته ، فبالحق سمى الله تعالى نفسه نورا(٨٨) .

الا أن الأشاعرة قد سبق لهم من قبل ابن رشد نفى أن يكون الله نورا ، فنجد الجوينى يؤول قوله تعالى « الله نور السموات والأرض » النور ٢٤ ــ بأن معناها أن الله هادى أهل السموات والأرض ، وأن المقصود من الآية ضرب الأمثال(٨٩) .

وأيضا نجد الرازى ينفى أن يكون الله نورا ، ويذهب عكس ما ذهب اليه ابن رشد بأن النور وصف ذاتى لله تعالى ، فيقول بأنه تعالى لم يقل أنه نور ، بل قال انه نور السموات والأرض ، ولو كان نورا فى ذاته لم يكن لهذه الاضافة فائدة ، ولو كان الله تعالى نور السموات والأرض بمعنى الضوء المحسوس لوجب أن لا يكون فى شيء من السموات والأرض ظلمة أبدا ، لأنه تعالى دائم لا يزال ولا يزول ، وينتهى الى حمل النور المذكور فى الآية ، على أنه منادى أهل السموات والأرض ، أو أنه بنور السموات والأرض على الوجه الأحسن والتدبير الأكمل ، كما يقال فلان نور هذه البلدة ، اذا كان سببا لصلاحها(٩٠) .

وهكذا يؤول الأشاعرة كل ما يوحى بمعنى الجسمية فى حقه تعالى ، لكن هل رأى ابن رشد اثبات الجسمية لله تعالى ؟

يمكن القول بأن ابن رشد لا يرى اثبات حقيقة الجسمية لله تعالى ، يؤكد ذلك ما سبق أن أشرنا اليه من قوله ان الواحد البسيط الحق عاقلا ومعقولا مفارقا للمادة والجسم وأيضا يؤكد ذلك ما ذكره في دليل الحركة على وجود الله تعالى ، فيذكر أن المحرك الأول ليس جسما لأنه اذا كان جسما فلابد من التساؤل عن هذه الجسم ، وهل هو متناه أولا متناه ولا يمكن أن يكون جسم لا متناهيا ، ولا يمكن أن يكون المحرك الأول جسما متناهيا ، اذ من الواضح أن القوة المتناهية لا يمكنها تحريك حركة لا متناهية منذ الأزل والى الأبد ، هذا بالاضافة الى اننا اذا سلمنا بأن المادة قوة ، ونحن نطالب جواهر دائمة ليس فيها قوة بل هى فعل دائم ، فهى اذن مفارقة للمادة(٩١) .

---

(٨٨) ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة ٨١
(٨٩) الجوينى ــ الارشاد ١٥٨
(٩٠) الرازى ــ أساس التقديس ٩٦ ــ ٩٨
(٩١) د. عاطف العراقى ــ المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ١٢٩

وعلى هـذا فانتفاء الجسمية قاصر على أهل البرهان ، وهم الذين يدركون ذلك ، وهم أهل التأويل ، أما الجمهور فهو لا يقف على انتفاء هذه الصفة وذلك لأنه يعسر قيام البرهان عنـد الجمهور على وجود موجـود قائم بذاته ليس بجسم (٩٢) .

وهكذا يراعى ابن رشـد حال الجمهور وامكانية استيعابه ، ويراعى أيضا أهل البرهان وامكانياتهم الفائقة ، فهـو بذلك يجعل مستويين لفهم الشريعة وكل مسـتوى وفقا لاستعداداته وامكانياته ، بينما لا نجد مثل ذلك عند الأشاعرة الذين قاموا بتأويل ما يوحى بالجسمية وأذاعوه بين الجمهور والذى يعسر عليه فهمه واستيعابه.

خاتمة البحث

من خلال ما سبق أن عرضناه يمكننا أن نخلص الى عدة ملاحظات نذكرها فيما يلى :

أولا ـ صعوبة التأويل وخطورته ، حيث انه يتصـل اتصـالا مباشرا بالنص الدينى ، ومجاوزة ذلك الظاهر ، الى معنى يقتضيه العقل ، وذلك بغرض تحقيق الانسجام والتوافق بين النقل والعقـل ، ولعل اتصاله بما يمس العقيدة التى لها قداستها وأثرها فى نفوس المؤمنين ، يجعل التصـدى للتأويل أكثر حـذرا وحرصا ، حتى لا يصدم مشاعر المؤمنين أو يشوش عقيدتهم بتأويلات غريبة عليهم ، ولا يسـتطيع الجمهور الأعم من المؤمنين فهمها واستيعابها ، ومن هنا يكون التأويل أشـد ضررا بذلك السـواد الأعظم .

من هنا كان الاهتمام بوضع قواعد للتأويل لضبطه ، ولقد كان ابن رشد أكثر توفيقا فى ذلك من الأشاعرة ، اذ حصره فى فئة معينة تقوم به ويذاع فيما بينها فقط وهى أهـل البرهـان أصحاب الفطر الفائقة .

ولكن عنـد الأشاعرة اتسعت دائرة التأويل من حيث موضوعاته ، ومن حيث نشره واذاعته ، فلقد خاضـوا فى أكثر المسـائل بعدا عن العقل ، والتى لا يسـتطيع أن يدركها وهى مسـألة الصـفات الالهية وعلاقتها بالذات ، فى حين نجد أن ابن رشـد قد رفض مثل هذا التعمق واكتفى بطريق الشرع فى اثبات تلك الصـفات ، وأيضا فى الصفات الخبرية ، مع تحقيـق التنزيه لله تعالى ، وكذلك أفاض الأشـاعرة فى نشر التأويل حتى أن فريقـا منهم اشـترط فى صحة ايمـان المقلـد أن يملك الدليـل العقلى على صـحة ايمانه على طريقتهم ، وهى تتضمن تأويلاتهم .

نخلص من هذا أن ابن رشد كان أشـد ادراكا لخطورة التأويل وأهميته ، وغلب عليـه الحرص والحـذر أكثر من الأشـاعرة ، وكان أكثر اتسـاقا مع ما وضـعه من مبادىء وقواعـد

(٩٢) ابن رشد ـ الكشف عن مناهج الادلة ٨٠

للتأويل ، بينما لا نجد مثل هذا الاتساق عند الأشاعرة ، الذين لم يهتموا بوضع قواعد للتأويل الا على يد المتأخرين منهم خاصة الغزالي والرازي .

ثانيا — لقد كان الخلاف بازاء جواز التأويل أو عدمه ينحصر في موقفين ، الأول أن الله وحده هو الذي يعلم التأويل فيقفون على قوله تعالى « وما يعلم تأويله الا الله » ، والثاني : يقول بأن « الراسخون في العلم » يعلمون تأويله ، وأن « الراسخون في العلم » معطوف على الله ويقفون عليها ، « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم » .

ولقد استطاع ابن رشد أن يجمع بين الموقفين معا ، فالوقوف على لفظ الجلالة وهو « الله » في قوله تعالى « وما يعلم تأويله الا الله » يكون ذلك في حق الجمهور ، والوقوف على الراسخين في العلم في قوله تعالى « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم » في حق العلماء أهل البرهان — فهو بذلك قد جعل مستويين لفهم الشريعة .

بينما لا نجد مثل هذه التفرقة بين الجمهور والعلماء عند الأشاعرة وان وجدت من الناحية النظرية ، أما من الناحية العملية فلم توجد ، حيث ذاعت تأويلاتهم بين الجميع .

ثالثا — ان تحقيق التنزيه لله تعالى لم يكن موضع خلاف بين الأشاعرة وابن رشد ، بل كان الخلاف يكمن في كيفية تحقيق ذلك — فلجأ الأشاعرة الى التأويل لتحقيق ذلك ، وأذاعوا تأويلاتهم بين الناس ، بينما اعتمد ابن رشد على طريق الشرع في اثبات التنزيه لله تعالى ، وخص أهل البرهان بالتأويل .

رابعا — يمكن القول بأن ابن رشد كان أقرب الى طريقة السلف من متأخري الأشاعرة وذلك في حق الجمهور — وأيضا كان قريبا من الأشعري مؤسس المذهب الذي خالفه المتأخرون من أتباعه في مسألة التأويل .

والذي يقرأ كتاب ابن رشد « الكشف عن مناهج الأدلة » يرى أن آراءه لا تخرج بعيدا عن آراء السلف ، فهو يريد من الجمهور أن يعود الى ما فهمه السلف من المسائل الاعتقادية ، وهو السكوت على ما سكت عنه الشرع ، دون بحث أو تدقيق وأن يلتزموا باجابات الشرع عن تلك المسائل .

خامسا — كان ابن رشد أكثر تسامحا مع مخالفيه من الأشاعرة ، الذين تشددوا ضد مخالفيهم في التأويل واتهموهم بالكفر والضلال والخروج من الدين ، وهذا يرجع الى طبيعته العقلية المتسامحة ، اذ أن العقل بعيد عن كل ألوان التعصب ، واحترام آراء الغير وان كانت مخالفة .

سادسا ـ كان موقف ابن رشد عن التأويل ، نتيجة لثقافته الفقهية واشتغاله بالقضاء ، وأيضا لثقافته العقلية الفلسفية كأكبر شارح لأرسطو ، فهو فقيه أدرك مستوى فهم الجمهور وأثر العقيدة فى نفوسهم ، فصرح بعدم التأويل فى حقهم ، وكفيلسوف أدرك قيمة العقل ، فصرح بالتأويل لأهل البرهان .

كذلك كان اهتمام الجمهور بالعمل أكثر من النظر ، لذا فهم لا يحتاجون الى هذه التأويلات التى ليست من اهتماماتهم ، لذا كان حريصا على هذه الوجهة العملية عند الجمهور ، وأثر الظاهر فى تحريك نفوسهم الى العمل .

مراجع البحث

١ ـ ابن تيمية : الرسالة التدمرية ـ المطبعة السلفية ١٣٨٧ هـ .

٢ ـ ابن تيمية : الفتوى الحموية الكبرى ضمن مجموعة نفائس مطبعة السنة المحمدية .

٣ ـ ابن خلدون : المقدمة ـ تحقيق د. على عبد الواحد وافى ـ طبعة دار الشعب .

٤ ـ ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ـ منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت .

٥ ـ ابن رشد : فصل المقال ـ منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت .

٦ ـ ابن رشد : تلخيص كتاب الجدل لأرسطو تحقيق تشارلز الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٠

٧ ـ ابن رشد : تلخيص كتاب البرهان تحقيق تشارلز الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٢

٨ ـ ابن رشد : تلخيص كتاب السفسطة تحقيق د. محمد سليم سالم دار الكتب ١٩٨٣

٩ ـ ابن رشد : تلخيص الخطابة تحقيق د. عبد الرحمن بدوى بيروت .

١٠ ـ ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة تحقيق د. عثمان أمين الحلبى .

١١ ـ ابن رشد : تهافت التهافت تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف ١٩٧١

١٢ ـ الأشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام ـ حيدر آباد الدكن ١٣٤٤ هـ .

١٣ ـ الأشعرى : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ـ تحقيق الأب مكارثى بيروت ١٩٥٢ ونسخة أخرى تحقيق د. غرابة مطبعة مصر ١٩٥٥

١٤ ـ الأشعرى : الابانة عن أصول الديانة تحقيق د. فوقيه حسين دار الكتاب طبعة ثانية ١٩٨٧ م .

١٥ – الباقلانى : الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به – تحقيق محمد زاهد الكوثرى مكتبة الخانجى ١٣٨٢ هـ .

١٦ – الباقلانى : التمهيد نشرة الأب مكارثى المكتبة الشرقية بيروت ١٩٧٥ .

١٧ – البغدادى : أصول الدين دار الكتب العلمية ١٩٨٠

١٨ – البغدادى : الفرق بين الفرق تحقيق محمد محى الدين – مكتبة صبيح القاهرة .

١٩ – الجرجانى : التعريفات المطبعة المحمدية ١٣٢١ هـ .

٢٠ – الجوينى : الارشاد تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم الخانجى ١٩٨٠

٢١ – الجوينى : الشامل فى أصول الدين جـ ١ تحقيق هلموت كلوپفر .

٢٢ – الجوينى : لمع الأدلة تحقيق د. فوقيه حسين الدار المصرية للتأليف ١٩٦٩

٢٣ – الجوينى : العقيدة النظامية تحقيق زاهد الكوثرى الأنوار ١٣٦٧ هـ .

٢٤ – الجوينى : البرهان تحقيق د. عبد العظيم الديب دار الأنصار جـ ٢ ١٤٠٠ هـ

٢٥ – الرازى : أساس التقديس مطبعة الحلبى ١٣٥٤ هـ .

٢٦ – العراقى د. عاطف : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد دار المعارف ١٩٨٠

٢٧ – العراقى د. عاطف : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد دار المعارف ١٩٨٠

٢٨ – الغزالى : قانون التأويل تحقيق زاهد الكوثرى الأنوار ١٣٩٥ هـ .

٢٩ – الغزالى : الجام العوام عن علم الكلام ضمن مجموعة القصور العوالى مكتبة الجندى .

٣٠ – الغزالى : القسطاس المستقيم – ضمن مجموعة القصور العوالى مكتبة الجندى .

٣١ – الغزالى : فيصل التفرقة – ضمن مجموعة القصور العوالى مكتبة الجندى .

٣٢ – الغزالى : ميزان العمل – ضمن مجموعة القصور العوالى مكتبة الجندى .

٣٣ – الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد تحقيق د. عادل العوا – دار الأمانة بيروت ١٩٦٩ م .

قواميس

١ – القاموس المحيط – الفيروز آبادى مطبعة عيسى البابلى ١٩٥٢

٢ – مختار الصحاح – للرازى – المطبعة الأميرية ١٩٥٣



مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد

بقـــــلم

د. زينب عفيفى شـــاكر

مدرس الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة المنوفية

مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد

تمهيد :

الحرية قيمة من القيم الانسانية الهامة ، وهى شعور ذاتى يدركه الانسان ومعنى من المعانى اللازمة لنفسه لا ينفك عنها مطلقا . انه يشعر فى نفسه بأن لديه القدرة على أن يفعل أو لا يفعل شيئا من الأشياء ، ينفى أو يثبت قولا من الأقوال ولو لم تكن هذه القدرة موجودة لما اطمأن الى العدل فى حسابه ثوابا أو عقابا .

وليس أدل على ذلك مما حدث لأحد فلاسفة اليونان حين وقع فى الاسر فقادوه الى سوق العبيد ليبيعوه هناك فأخذ ينادى « من يبغى أن يشترى له سيدا ؟ » وهكذا ورغم وقوعه فى الأسر والعبودية فانه لم يفقد احساسه وشعوره بأنه سيد حر طليق[1] .

والحرية هى قاعدة الفضيلة ، ومناط التكاليف ، وهى أساس للحساب والمسئولية ولذلك ارتبط التقدم والانطلاق والفكر الصادق والعمل المتميز والقيم الفاضلة والاعتقاد السليم بعصور الحرية والاستقلال ، ومن هنا اعتبرت حرية الارادة من الأسس الضرورية فى أى نظام أخلاقى أو سياسى .

وعلى الرغم من أن حرية الارادة أمر تقتضيه الضرورة الأخلاقية والوجود الإنسانى ، الا أن بعض المفكرين قد تشككوا فى وجودها وتساءلوا : هل للحرية وجود حقا ؟ وهل أعمالنا التى نقوم بها حرة أم مقيدة[2] .

انهم يقولون اننا اذا لجأنا الى تجربتنا الداخلية شعرنا بحريتنا فى كثير من أعمالنا ولا سيما تلك التى نقبل عليها بمحض ارادتنا ، ولكن — ويواصلون تساؤلهم — هل مجرد شعورنا بشىء من الأشياء دليل على وجود هذا الشىء ؟ كثيرا ما نلاحظ أن الشعور وحده لا يكفى ، وأننا قد نكون مخدوعين بما يحمله الينا الشعور فلماذا لا ينطبق هذا على وجود

---

(١) أحمد لطفى السيد : الحرية . ضمن كتاب المنتخبات جـ١ ص ٢٩٦ (كتاب تذكارى) ، د. زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ص ١١٤ ، أندريه كريسون . المشكلة الأخلاقية ص ١٠٨ من الترجمة العربية .

(2) W. Montgomery : Free will and predestimation in early Islam, p. 12.

الحرية ذاتها فنشعر أننا أحرار من دون أن نكون أحرارا بالفعل ؟؟ وهل معنى ذلك أن الله قدر افعالنا ازلا واوجدها على ايدينا بقدرته وحده وتبعا لذلك فلا ارادة لنا فيما نفعل ، وإنما نفعل كما تفعل الجمادات افعالها وتنسب الينا الافعال مجازا كما تنسب الى الجماد(٣) •

ومع وجود هذا الاتجاه الذى شكك فى وجود الحرية اساسا ، كان هناك اتجاه آخر أسرف فى الاعتقاد بوجودها وامن بان كل انسان يعمل ما يشاء ويترك ما يشاء ، فالمشيئه الانسانيه مستقلة استقلالا تاما عن المشيئة الالهية ، وليس الله خالقا لشىء من افعالهم ، ولا قادرا على خلق شىء منها ، بل كلها من خلق الانسان نفسه بكامل حريته واختياره والا لكان الامر والنهى ، والمدح والذم ، والثواب والعقاب باطلا وظلما •

ثم راى فريق ثالث ان كلا الاتجاهين قد اسرف فى اعتقاده ، وأن خير الامور أوسطها ، فللمرء نوع من الارادة والحريه فى اعماله ، ولكن الله خالق كل شىء بما فى ذلك الانسان واعماله مزودا الافعال كلها الى الله خشية ان يكون فى قدرة العبد ما يؤذن بمشاركته فيما يحدث فى الكون او ما يضيق دائرة القدرة الالهية ، فارادة الانسان تقتضى بالفعل او الترك وعلى اثرها او معها يكون التنفيذ بقدرة الله • وهكذا تلاشت — وفقا لرأيهم — الارادة والقدرة الانسانية فى الارادة والقدرة الالهية ، واضحت قضية الحرية الانسانية لا معنى لها(٤) •

تعددت المذاهب اذن واختلفت الأراء ، وانتصر كل فريق لرأيه بما يؤيده من الكتاب والسنة ولو بأضعف الروايات ، واختلطت المشكلة بالسياسة فى البيئة الاسلامية حيث كان خلفاء بنى أمية فى أغلبهم اقرب الى القول بالجبر لأنه يعزز مركزهم ويمنح خلافتهم قداسة علوية فأشاعوه بين الناس وبرروا به ما ارتكبوه من مظالم ومفاسد ، وزعموا أن وصولهم الى الحكم وأعمالهم ليست الا قدرا من الله تعالى لا يستطيعون رده ولابد من الرضا به وعدم الاعتراض عليه مما كان له أكبر الأثر فيما أصاب الأمة الاسلامية من التخلف والجمود والاستكانة للتواكل والتكاسل بحجة أن الانسان ليس له اختيار من نفسه ، بل كل شىء بقضاء الله وقدره •

وكان على فلاسفة الاسلام أن يدلوا بدلوهم فى تلك المسألة التى اختلطت فيها آراء المتكلمين بين القول بالجبر ، الى تأييد الاختيار ، الى اتخاذ موقف وسط بين الموقفين السابقين وهو موقف الأشاعرة القائلين بنظرية الكسب •

---

(٣) الشهرستانى • الملل والنحل جـ١ ص ٨٧ ، د• على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى جـ١ ص ٣٠٩

(٤) الأشعرى : اللمع ص ٣٩ — ٤١ ، د• محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ص ٩٨ — ١٠١ ، محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ص ٨٩ •

فماذا كان موقف فلاسفة الاسلام عامة من تلك المشكلة ؟ وهل تابعهم فى ذلك فيلسوف قرطبة ، فيلسوف العقل فى الاسلام ، وآخر من جادت بهم البيئة الفكرية الاسلامية فى الأندلس أبو الوليد بن رشد ؟

وقف فلاسفة الاسلام من هذه المشكلة موقفا متحدا ، لا يختلف فيه لاحقهم عن سابقهم كثيرا ، وقرروا أن للعباد أفعالا نابعة من ارادتهم ولكنها لا تخرج عن النظم العامة للكون، فهى خاضعة لارادة الله وقدرته •

وهكذا فلم يكونوا جبريين خالصين ، ولا قدريين مسرفين ، بل كان موقفهم توفيقيا بين المذاهب كلها وان كانوا الى تأييد الاختيار أقرب(٥) •

ولقد تناولها أبو الوليد بن رشد بموضوعية تامة ، وروح نقدية سديدة عارضا أهم آراء الفرق السائدة فى عصره ، والتى سبقت عصره بعصور طويلة ، فقام بتحليلها ونقدها منطلقا فى نقدها من وعى ودراية كاملة وادراك دقيق لما تحمله آراء هذه الفرق من خطورة على ادراكات العقل وبراهينه المنطقية قاصدا اقامة أدلة برهانية عقلية على أنقاض سائر الأدلة الأخرى وخاصة الجدلية •

وحين تناول ابن رشد هذه المشكلة بالبحث فانه أخضعها لميزان العقل والمنطق مؤكدا شرعيته فى العقيدة من خلال استخدام التأويل ، وهو بذلك يقرب بين الظواهر وبين الدلالات والمعانى الحقيقية التى تحملها النصوص الشرعية •

ورغم ثقته المطلقة فى المبادىء العقلية فانه لم يمنحها قدرة أكثر من ادراك الموجودات بأسبابها ، فهناك صلة قوية بين الأسباب ومسبباتها ، ووظيفة العقل هو التنبيه واكتشاف ذلك وسنرى كيف ربط ابن رشد بين نظريته فى السببية ، وبين الايمان بالقضاء والقدر والوصول من ذلك الى اثبات الحرية الانسانية فى أى مجال من مجالات التواجد الانسانى : فكرا ، وسياسة ، وعقيدة ، وأخلاقا •

كذلك كان لاشتغاله بالفقه وتوليه منصب القضاء أثرا كبيرا فى تناوله لهذه المسألة ، فناقشها على منهج الفقهاء مؤكدا على القصد والارادة ليقيم عليها دعائم الجزاء والمسئولية وأنواع القصاص أو العقوبة • فالفقه والقضاء يقرران أنه لا تكليف بدون حرية ارادة ، كما يشير

---

(٥) د• ابراهيم مدكور • فى الفلسفة الاسلامية ص ١٤٣ ، د• عبد الغنى عبد المقصود• الأخلاق بين الفلسفة والاسلام ص ٢٠١ – ٢٣٠

ابن رشد الى أن الفقيه يلجأ الى التأويل فى كثير من الأحكام الشرعية لما عنده من قياس ظنى ، فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب البرهان خاصة وأنه يملك القياس اليقينى(٦) ؟؟

وسوف يتضح لنا من تناولنا لمشكلة الحرية عند ابن رشد أنه لم يغفل جوانبها المتعددة من دينية ، وأخلاقية وسياسية متأثرا فى ذلك بدراسته لعلم النفس والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة ، وسنرى كيف ربط بين الأفعال الارادية ، واحساس الانسان بحريته من جهة ، وبين وصفها بأنها خير او شر من ناحية أخرى ، فالحرية هى جوهر العمل الأخلاقى وشرطه الضرورى ، لأن العمل الأخلاقى يقوم على ادراك الانسان للخير واستعداده للقيام به وهو ما يحقق له الفضيلة ، ولو لم يكن الانسان حرا ، لما استطاع اتمام هذا الفعل الأخلاقى ، فالحرية ليست هى حرية الفكر والاعتقاد فحسب ، بل هى أيضا التحرر من عبودية الغرائز والشهوات .

كما كان لظاهر التضييق على حرية الفكر والتى انتشرت فى بلاد الأندلس على عهده ، والتى أصابت بلهيبها ابن رشد ذاته فى محنته التى حلت به فى أخريات أيامه ، من العوامل الهامة التى جعلته يهتم بموضوع الحرية الانسانية وتأكيد وجودها كحقيقة ثابتة من جهة ، ثم بيان أثرها على حرية المجتمع وصلاحه من جهة أخرى . فحرية الرأى وحرية العمل هى أساس صلاح المجتمع ذلك المجتمع الذى يجب أن تسود فيه الحرية ويبعد عن الاستبداد والعبودية فلا احتياج لقاض ولا طبيب ، وليس على الجيش من واجب سوى حراسة الأمة(٧) .

فالحرية اذن هى جوهر العمل السياسى وأساسه ، وعلى الانسان أن يسعى لتحقيق نظام سياسى يكفل له حرية القول وحرية العمل ولن يتحقق له ذلك الا فى ظل النظام الديموقراطى الذى يعتبر من وجهة نظر ابن رشد خير الأنظمة لما يحققه من الحرية والعدل .

١ — موقف ابن رشد النقدى من مشكلة الحرية :

كانت مشكلة الحرية أو القضاء والقدر كما يطلق عليها المسلمون هى أكثر المشاكل العقائدية التى أثيرت فى البيئة الاسلامية ، فكثر النقاش والجدل حولها ، وافترقت وتعددت المدارس الفكرية باسمها ، وقد ساعد على ذلك ما اعتقدته كل فرقة من أن أصول هذه المشكلة — والتى وردت فى الكتاب والسنة — يحمل من التعارض ولو ظاهريا ما يجعلها تؤيد موقفها بما تستند إليه

---

(٦) ابن رشد : فصل المقال ص ١٩ — ٢٠ ، د. محمود عبد الحميد . مذهب التأويل فى فلسفة ابن رشد ص ٢٦١ ، د. مدكور . فى الفلسفة الإسلامية ص ١٤٧

(٧) رينان : ابن رشد والرشدية ص ١٧٠ — ١٧١ ، د. عبد الكريم خليفة : أدب ابن رشد ص ٢٢ — ٢٣ (مهرجان ابن رشد) حنا الفاخورى . تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص ٤٦٤

من أدلة • ويعبر فيلسوفنا عن ذلك الموقف خير تعبير فيقول « فان الناس قد اضطربوا فى هـذا المعنى كل الاضطراب حتى حدثت فرق ضالة ، وأصناف مختلفة كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى ، وأن من خالفه اما مبتدع ، واما كافر مستباح الدم والحال • وهذا كله عدول عن مقصد الشارع وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة »(٨) •

ومن موقف الفيلسوف الواعى ، وبروح القدرة على التحليل والنقد يعرض ابن رشد المشكلة من مختلف جوانبها فيقول « أما تعارض أدلة السمع فى ذلك فموجود فى الكتاب والسنة ، أما فى الكتاب فانه تلقى منه آيات كثيرة تدل على أن للانسان اكتسابا بفعله ، وأنه ليس مجبورا على أفعاله مثل قوله تعالى « فيما كسبت أيديكم » الشورى آية ٣٠ ، وقوله تعالى « وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى » فصلت آية ١٧ ، وربما حملت الآية الواحدة من التعارض مثل قوله تعالى « ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك » النساء آية ٧٩ •

هذه الآيات — كما يرى ابن رشد — يفهم من ظاهرها على أن الأمور كلها ضرورية ، وأن الانسان مسير لا شأن له فى خلق أفعاله التى حددت له تحديدا أبديا لا سبيل الى تعديله أو تحويره كقوله تعالى « انا كل شىء خلقناه بقدر » القمر • آية ٤٩ ، وقوله تعالى « ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم الا فى كتاب من قبل أن نبرأها ان ذلك على الله يسير » الحديد • آية ٢٢(٩) •

ولم يكن السمع — فى رأى ابن رشد — سبب الخلاف بين الفرق فحسب ، بل كان هناك أيضا تعارض الأدلة العقلية ، اذ أننا اذا فرضنا أن الانسان حر فيما يفعل وهو خالق أفعاله ، فان فى ذلك تقليص لمشيئة الله ولوجب أن تكون هناك أفعال خارجة عن مشيئته واختياره فيكون ها هنا خالق غير الله وهو ما يناقض اجماع المسلمين • وان فرضناه غير مكتسب لأفعاله بل مجبرا عليها أصبح التكليف من باب الاستحالة ولاصطدمنا بالسؤال المحير : وكيف يعقل أن يكلف بما لا يطاق ، مع أن الاستطاعة والقدرة من شروط تكليف العباد ؟ وكيف يعقل أيضا أن يكون مجبرا على فعل شىء ، ثم يحاسب عليه ثوابا أو عقابا(١٠) ؟

---

(٨) ابن رشد • مناهج الأدلة ص ١٣٣

(٩) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٠٦ — ١٠٧ ، د• محمود عبد الحميد : مذهب التأويل ص ١٩٦ •

(١٠) ابن رشد : مفاهيم الأدلة ص ٢٢٤ ، د• محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ص ١٤٣ ، د• عاطف العراقي : النزعة العقلية ص ٢٥٣ •

أراد ابن رشد أن يخرج من ذلك المأزق الذى اعترض تفكيره حين واجه الأدلة السمعية التى تتعلق بتلك المشكلة من ناحية ، وحين نظر الى تراث الفرق الكلامية من معتزلة ، وأشاعرة وجبرية ووجدها هى الأخرى متباعدة متنافرة فيما بينها — من ناحية أخرى . وتساءل منذ البداية عن كيفية السمع بين ما يبدو من تعارض فى المسموع نفسه وفى المعقول نفسه ؟

وجد ابن رشد أن الحل الأمثل لتلك المشكلة يكمن فى الجمع بين نظريتى الجبر والاختيار ولكن ليس على طريقة الأشاعرة — والتى هى فى رأيه الى الجبر أقرب منها الى الاختيار ، وانما بالنظر الى المشكلة وتناولها من وجهة نظر عقلية سمعية مع اعطاء العقل الحرية فى تأويل ظواهر النصوص الشرعية تدعيما لرأيه وتثبيتا لفكرته ، وليس فى ذلك خروج عن منهج الشرع ، فالتأويل البرهانى لقضايا ونصوص الشريعة ليس مخالفا لظواهرها « فاذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد»(١١) ، ثم ألم يدعونا الشرع — كما يقول ابن رشد — الى النظر والتأمل والتفكر كما فى قوله تعالى « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض ، وما خلق الله من شيىء » الأعراف آية ٨٥ ، وكما فى قوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الأبصار » الحشر . آية ٢ .

فاذا كانت الشريعة داعية الى النظر المؤدى الى اليقين فان استعمال التأويل فى حالة غموض الأدلة الشرعية ، أو باستنباط الحقائق من ظواهر ما اذا كانت تحتمل ذلك ليس ببعيد عن الشرع ، واذا كانت الشرائع حقا وداعية الى النظر المؤدى الى معرفة الحق ، فانا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى الى مخالفة ما ورد به الشرع ، فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له .

واذا كان هذا هكذا فان أدى النظر البرهانى الى نحو ما من المعرفة بوجود ما فلا يخلو ذلك الوجود أن يكون قد سكت عنه فى الشرع ، أو عرف به . فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى ، وان كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه أو مخالفا ، فان كان موافقا فلا قول هنالك ، وان كان مخالفا طلب هناك تأويله »(١٢) .

وجد ابن رشد أن آراء الجبرية التى ترى أن أفعال الناس ليست من صنعهم ، وانما هى من خلق الله الذى يجريها على أيديهم لا فرق عندهم بين أفعال اضطرارية كرعشة اليد أو السقوط من

---

(١١) ابن رشد : فصل المقال ص ٢٠ ، L. Gauthier, averroes. p. 280.

(١٢) ابن رشد : فصل المقال ص ٢٠.

عل ، أو أفعال يخيل الى بعضهم أنها اختيارية كالسير والكلام والحـــركة ـ هى آراء تهبط بالانسان الى مرتبة أقل وأدنى من مرتبة الحيوان بل النبات أيضا لأنهم يماثلون بينه وبين الجماد ، فالأفعال تنسب اليه مجازا كما تنسب الى الجمادات ، وما كان للانسان فى رأيهم أن يستطيع شيئا اذ الله وحده خالق كل شيىء وهم مجردون من كل قدرة وارادة ، وبديهى أن تلك الآراء كما يرى ابن رشـــد تحمل فى طياتهـا ما يدل على الضعف والتخاذل والتواكل(١٣) .

كما أن آراءهم من ناحية أخرى لا تسمح بقيـام نظـام أخلاقى كامل لأنها تهدم المسئولية الأخلاقية من أساسها ، كما تهدم التكاليف الشرعية كلها فلا حرية للانسان على وجه الاطلاق ، بل أفعاله كلها ليست من كسب بل هى مفروضة عليه فرضـا وبالتالى فلا مجال لثواب أو عقاب ، وهل يصح أن يحرم الله الناس من كل حـــرية واستقلال فى أعمالهم ، وأن يحدد سلوكهم حتى فى أدنى التفاصيل وأن يحرم الآثم من امكان فعل الخير ومع هذا كله يعاقبهم اذا ما عصوا ويقذف بهم الى العـذاب الأليم ؟(١٤) ويتساءل ابن رشد ويقول اذا كان الأمر كذلك فلماذا لم يمنح الله الناس طبيعة وصورة حيـاة تضمن أن يسلكوا حسبما أمر وأراد ؟

ويؤكد رفضه لهذا الاتجاه فى فهم الحرية بقوله « فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لـما كان له اسم يخصه ولا حد وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا ولا شيئا واحدا »(١٥) .

كذلك وجد ابن رشـد أن آراء المعتزلة التى ترى أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرته بناء على مشيئته ان شـاء فعل ، وان شـاء ترك ولا دخل لارادة الله ولا لقدرته فى أفعـاله بل ان الله هو الذى أقدر عباده على ما يقدرون عليه من أفعال ... هى آراء تحد من قدرة الله تعالى وارادته . فلو كان العبد هو الذى يخـلق أفعاله لكانت ارادة الله وقدرته لا تنطبقان عـلى أفعال الانسان ، وهذا مخالف لـما أجمع عليـه المسلمون من أن الله خالق كل شيىء .

ورغم استنادهم الى أدلة شرعية واضـحة كقوله تعالى « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » آية   ، وقوله تعالى « ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » آية   ، بل وأكثر من ذلك أنها تأخذ على الكافرين أنهم قصروا فى حق أنفسهم حـين

---

(١٣) ابن رشد : مناهج الادلة ص ٢٢٣ ، الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص ٨٧ ، الأشعرى . مقالات الاسلاميين جـ١ ص ٢٧٩ ، د. محمود قاسم . الفيلسوف المفترى عليه ص ١٤٤ .

(١٤) جولدزيهر : العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ٧٨ ـ ٧٩ من الترجمة العربية .

(١٥) ابن رشد : تهافت التهافت جـ٢ ص ٧٨١ .

عرض عليهم الايمان فلم يتجهوا اليه باختيارهم وكان فى استطاعتهم أن يفعلوا ما أرادوا كقوله تعالى « وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى » آية .

ورغم أن هذه الأدلة السمعية ـ كما يرى ابن رشد ـ أكثر صراحة ودلالة من الأدلة التى استشهد بها أهل الجبر المطلق ، الا أنها من وجهة نظره لا تخلو من الشطط والغلو لأنها تقضى لا محالة الى انكار تدخل الارادة الالهية أو بمعنى أصح تعطيلهم للقدرة الالهية ورسم حدود لهـا فى تعاملها مع العبـاد ، وبقـدر ما حاولوا أن يحددوا القـدرة الالهية كانوا يفسحون المجـال أمام الحرية الانسانية لتأخذ دورها ، وذلك أن القدرة الالهية والحرية الانسانية تحكمها علاقة جدلية واضحة[١٦] .

رفض ابن رشد اذن آراء كل من الجبرية والمعتزلة فقد اعتمدت كل فرقة منهما على بعض النصوص دون البعض الآخر فجاء فهمهما قاصرا ولا يمكن أن يكون بعدا عن حقيقة المشكلة ككل ، ثم أن كلا من هذين الاتجاهين قد نظر الى المسألة من زاوية معينة ، فالاتجاه الجبرى نظر اليها فى ضوء فهمه لقدرة الله المطلقة وظن أن القول بحرية الارادة ينتقض من القدرة الالهية ولهذا فقـد أنكرها وقال بالجبر . أما الاتجاه الثانى فقد عالج المسألة فى ضوء العـدل الالهى وظن أن القـول بالجبر يتنافى مع عدل الله تعالى ولهذا قال بالحرية لأن عدل الله يقتضى أن لا يكلف الا من كان حـــرا .

واذا كان هذا هو موقف أبو الوليد بن رشد من فرقتي الجبرية والمعتزلة ، فهل كانت آراء الأشاعرة في مشكلة الحـرية مقبولة لديه خاصة وانها تمثل اتجاها وسـطا بين الجـبر والاختيار من جهة كما أنها كانت المذهب السائد فى بلاد المغرب والأندلس فى عصره من جهـة أخـرى ؟؟

يقول ابن رشد « وأما الأشاعرة فقد راموا أن يأتوا بقول وسط بين القـولين : فقـالوا ان للانسان كسبا ، وأن المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعـالى وهـذا لا معنى لـه ، فانه اذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبـد ولابد مجبور على اكتسابه »[١٧] .

---

(١٦) ابن رشد : مناهج الأدلة : ص ٢٢٣ ، خليـل شرف الدين : ابن رشـد ص ٨١ ، محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية ص ١٥ ، د. محـمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه . ص ١٤٤ ، صليب تزين : مشروع رؤية جـديدة ص ٢١٣ ، د. محمد يوسف موسى : القـرآن والفلسفة ص ١٠٣ .

(١٧) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ٢٢٤ .

لم يرق الموقف الأشعرى القائل بنظرية الكسب والاختيار فيلسوفنا اذن لأنه لا يتمشى بوضوح مع مبدأ الثواب والعقاب ولا يدعم فكرة المسئولية • وفى اعتقاده أن الأشاعرة حاولت التوفيق بين الرأيين المتناقضين فقالوا ان الله يخلق الفعل الانسانى ونتيجته فى آن واحد ، الا أنهم حاولوا قدر استطاعتهم أن يفرقوا تفرقة وهمية بين العمل غير الارادى كرعشة اليد ، والعمل الارادى كحركتها المقصودة وكانت تفرقتهم وهمية لأنهم قرروا أن الحركتين مخلوقتين لله سبحانه ، واذا كان الأمر كذلك فلا فرق بينهما الا باعتبار اللفظ ، والاختلاف فى اللفظ لا قيمة له لأنه شيىء آخر غير الاختلاف فى الجوهر والحقيقة ، واذا كان البارىء جل شأنه خالق الأفعال جميعها فماذا بقى للعبد ؟

كان رد الأشعرى على ذلك : أن للعبد كسبه واختياره ، والكسب هو مجرد تعلق قدرة العبد وارادته بالفعل ، وهذا الفعل من صنع الله لأن قدرتنا لا تؤثر فى مقدورها مطلقا وهى نفسها مخلوقة لله ، وكل ما فى الأمر أن الله أجرى سنته بأن يخلق مع القدرة الحادثة الفعل الذى أراده العبد وقصد اليه(١٨) •

ولنا أن تساءل مع أبى الوليد بن رشد : اذا كان الأمر كذلك نعلام يحاسب المرء؟ ويرد الأشعرى بأن المرء سيحاسب على كسبه واختياره لأنه مستطيع ، ولكننا نرى أن الاستطاعة عنده ليست من ذات الانسان لأنها لو كانت من ذاته للازمته دائما ، والانسان كما نعلم يكون مستطيعا أحيانا وغير مستطيع أحيانا أخرى ، فهى عرض يمنحه الله للعبد عند الحاجة يوجد عند الفعل ولا يبقى زمانين كسائر الأعراض(١٩) •

وفى رأى ابن رشد أن تسليمهم بأن الله يخلق الأفعال كلها ارادية أو غير ارادية هو اعتراف صريح بأن الانسان مجرد من الحرية وأنه لا يستقل بأفعاله وهو الى الجبر أقرب منه الى الاختيار لأنه وان اعترف بقدرة العبد وارادته فانه لا يلبث أن يجردهما من كل تأثير بحيث يستوى عندئذ نفيهما أو اثباتهما(٢٠) ومما يدل على ذلك أن الأشعرى لم يستشهد بالأدلة الشرعية ولا بالأدلة العقلية على وجود الكسب للانسان بل ان جهوده كانت متجهة الى اثبات

---

(١٨) د• عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين جـ١ ص ٢٥٥ ، د• أحمد خواجة : الله والانسان فى الفكر العربى الاسلامى ص ١٣١ •

(١٩) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١١٠ ــ ١١٢ من المقدمة ، الأشعرى : اللمع ص ٣٨ ، د• محمود قاسم • الفيلسوف المفترى عليه ص ١١٤ ، د• مدكور • فى الفلسفة الاسلامية ص ١١٧ ــ ١١٨ •

(٢٠) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ٢٢٤ •

أن الانسان لا يستطيع خلق أفعاله وهذا ما دفع أواخر الأشاعرة الى أن يعدلوا ويطوروا من نظرية أستاذهم(٢١) .

حاول ابن رشد اذن أن يخرج بحل وسط يصور فيه مشكلة الحرية الانسانية تصويرا يتلاءم مع استقلال الذات الانسانية وحرية الارادة من جهة ، ومع مبادىء الشريعة من جهة أخرى ولم يكن هذا الحل الوسط على طريقة نظرية الكسب الأشعرية التى هى فى اعتباره الى الجبر أقرب منها الى الاختيار كما سبق وذكرنا ، ولكنه التزم فى هذا الحل بالمنهج العقلى وبالتأويل البرهانى لقضايا ونصوص الشريعة والذى لا يخالف ظاهرها ، مع تمسكه بالمبدأ الفقهى الذى يقرر أنه لا تكليف بدون حرية وارادة حتى يمكن اقامة دعائم الجزاء والمسئولية ، وأنواع القصاص أو العقوبة ، فهل وفق ابن رشد فى الوصول الى هذا الحل ؟؟؟

---

(٢١) وعلى سبيل المثال فالباقلانى عرض فى كتابه « التمهيد » لمشكلة حرية الارادة ومع تمسكه بالمبادىء التى قال بها الأشعرى فانه يتوسع بعض الشىء فى نظريته الكسبية فيتفق معه فى أن القدرة الحادثة لا توجد شيئا ولكنها تخصص الوجود ، فهى تؤثر فى أفعالنا من ناحية أنها تحدثها على وجه خاص فى زمان ومكان معين ، فحدوث الأفعال من عمل الله ، ويخصص هذا الحدث بجهة وأوضاع معينة من عملنا « الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص ١٢٥ ـ ١٢٦ » .

وبذا يخرج الكسب من مجرد الاقتران وا لتعلق بقدرة البارىء جل شأنه ويصبح عنده ضربا من الفعل ولكنه محدود الأثر ، كما نلاحظ ابرازه لفاعلية الانسان وتبريره لمسئوليته وان كان تبريرا ضئيلا .

أما امام الحرمين « أبو المعالى الجوينى » فقد كان أقرب الى المنهج العقلانى ، وهو يتوسع فى الأدلة العقلية ولا يلجأ الى النقل الا بقدر مثل قوله تعالى « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شىء فاعبدوه » الأنعام آية ١٠٢ ، وهو يرى أن فى العبد قدرة وهبه الله اياها وهى عرض من الأعراض ، والعرض لا يبقى زمانين ، فهى تصاحب الفعل وتنتهى بانتهائه ، وليس لها مقدور واحد . والله يخلق فى العبد قدرة الفعل كما يخلق فيه قدرة أخرى للترك ولذلك فهذه القدرة لا تنصب على مقدورين لأنها عرضا يطرأ ويزول وذلك على العكس مما يقوله المعتزلة حيث يرون ان هذه القدرة ذاتية ففى وسعها أن تعقل وأن تترك .

ورغم دفاع امام الحرمين المستميت عن آراء الأشعرى فى الاستطاعة وخلقه الأفعال فانه يرى أن القدرة غير المؤثرة هى والعجز سواء ولذلك يحاصر بأن فعل العبد نتيجة قدرته ، واستناد هذه القدرة الى سبب آخر أمر يتصل بسلسلة الأسباب العامة ، وعلى ذلك فان الحدث الجزئى يعتبر من فعل محدثه وذلك مظهر من مظاهر جدية الارادة التى تستوجب المسئولية وبذلك نلاحظ مدى تقارب الامام الجوينى وهو أحد تلاميذ الأشعرى من آراء الفلاسفة وخاصة أبو الوليد بن رشد كما سنرى . كتاب الارشاد . للامام الجوينى ص ٢١٥ ـ ٢٢٤ ، الشهرستانى . الملل والنحل ص ١٢٨ ـ ١٢٩

رأى ابن رشد فى مشكلة الحرية :

يقوم رأى ابن رشد فى اثبات الحرية الانسانية على دعامتين أساسيتين هما :

ــ الاستمساك بمبدأ السببية وتقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ،

ــ القول بالعناية الالهية التى تلائم بين حرية العبد من جانب ، ونظام الكون من جانب آخر •

١ ــ اثبات الحرية وفقا لمبدأ السببية :

فى حقيقة الأمر فاننا نستطيع القول بأن ابن رشد يؤمن ايمانا مطلقا بأن هناك اقتران ضرورى بين ما يعتقد فى العادة أنه سببا ، وبين ما يعتقد فى العادة أنه مسببا واذا كان هذا المبدأ واضحا فى الفلسفة الطبيعية عنده ، فانه كان أكثر وضوحا فى مسألة حرية الارادة وهى من المسائل الشرعية الميتافيزيقية •

فاذا كان لكل شيىء ذات خاصة وطبيعة خاصة به يصدر فعله الخاص به ، بمعنى أن الماء مادة سائلة بها يكون الرى والرطوبة على حين أن النار جسم شفاف به يكون الاحراق والضوء فان الذات الانسانية لها قوى تقدر بها أن تكتسب أشياء هى أضداد ، وذلك أمر بديهى وكما يقول ابن رشد : فلو لم يكن لكل موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد ، ولكانت الأشياء كلها شيئا واحدا » •

والواضح مما سبق أن ابن رشد يعترف بفعل القوى الطبيعية التى ركبها الله تعالى فى فى الموجودات كما ركب فى الأجسام النفوس أو الأسباب المؤثرة[٢٢] ، ويرى أنه من السفسطة انكار الأسباب التى يكون عنها أفعالها الخاصة ، بل ان العقل (وهو جزء النفس الناطقة) كما يقول فيلسوفنا ليس هو شيء أكثر من ادراكه الموجودات بأسبابها ، والعقل وهو مجموعة القواميس والقوانين التى تسير الكون ، حكمه بالسببية مستمد من طبيعة الموجودات وبذلك تكون السببية التى فى العقل هى سببية فى الموجودات ، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل[٢٣] •

---

(٢٢) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٧٨١ ، مناهج الأدلة ص ٢٣٦ ، د• محمد يوسف موسى بين الدين والفلسفة • ص ٢١٨ ، رينان • ابن رشد والرشدية ص ١٢٦ ــ ١٢٧

(٢٣) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٥٢٢، مناهج الأدلة ص ٢٣١ ، خليل شرف الدين • ابن رشد ص ٧٥ ، S. Munk : Melanges dephilosophie juive et Arabe, p. 458.

غير أن هذه الأشياء كلها لا تفعل فعلها مستقلة بنفسها ، بل لابد وأن قوانينها الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج ، ولما كانت الأسباب التي من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود بحسب ما قدرهـا بارئها عليه فذلك هو النظام المحدود الذى فى الأسباب الداخلة والخارجة وهو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده وعلى الكون بأسره وهو اللوح المحفوظ . فوجود أسباب جميع الموجودات تابع أساسا من علمه سبحانه وتعالى بها لا يحيط بمعرفتها الى الله وحده ولذلك كان هو العالم بالطيب وحده على الحقيقة « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو » .

فهناك اذن وكما يرى ابن رشد قوتان تتحكمان فى الفعل وتنفيذه : أحدهما قوة داخلية غير محددة نابعة عن ارادة حرة يختار بها الانسان أفعاله ، فأفعاله وليدة ارادته وقدرته، وفى هذا ما يبرر بحق حسابه ومسئوليته ، وهذه الارادة مخلوقة لله سبحانه لأنه لا خالق الا الله فى حين أن النتائج التى تؤدى اليها هذه القوة تعتبر نتائج انسانية حتما .

غير أن هذه القوة وتلك الارادة ليستا مطلقتين ، بل هما مقيدتان بأسباب خارجية ، وبنظام الكون وسننه ، وقوانين الطبيعة التى تجرى على نظام محدد وهى من خلق الله أيضا وقد تساعدنا هذه الأسباب على اتمام أفعالنا ، أو قد تحول دون نفاذها فهى التى تحدد اختيارنا لأحد الحلول المختلفة(٢٤) . ولذلك فنحن نشعر بأن حريتنا مقيدة لأن هذه الأسباب قد تعترض ما نريد ، وكثيرا ما يحول نظام الكون دون تنفيذ ما تقدر عليه كما سبق وذكرنا ، أو قد تدفعنا هذه الأسباب فى بعض الحالات الى عمل على نحو اضطرارى مثلما يحدث فى أفعالنا المنعكسة التى تتم دون تدخل ارادتنا كأن نهرب من خطر محدق يحيط بنا ، أو حين نشتهى شيئا فنتحرك اليه بالضرورة من غير اختيار(٢٥) .

ومعنى هذا أن أفعالنا ليست اختيارية مطلقا ، وليست اجبارية مطلقا ، بل هى تجمع بين الاختيار والجبر فى آن واحد وفى ذلك يقول ابن رشد « ولما كانت الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل فى ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه ، وكانت ارادتنا وأفعالنا لا تتم الا بموافقة الأسباب التى من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود .... وانما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التى من خارج ، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدد مقدر ....

---

(٢٤) مناهج الأدلة : ص ٢٢٦ ، د. مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ص ١٢٠ ، د. محمد محمود . مذهب التأويل ص ١٧٠ وانظر أيضا .

S. Munk : Melanges de philosophie juiveet Arabe, p. 458.

(٢٥) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ٢٢٦

والنظام المحدود الذى فى الأسباب الداخله والخارجة أعنى التى لا تخل هو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده »( ) •

ونود ان نشير الى ان هذه الحتميه التى يشير اليها ابو الوليد بن رشد ليست حتميه صارمة مطلقة — فلم يكن ابن رشد من منكرى العناية الالهية ، او من اولئك الفلاسفه الذين يسرفون فى ارجاع الاسباب الى الكون والطبيعة — وانما كانت الحتمية عنده تفسح مجالاً للارادة الانسانية حتى تتحقق العداله الالهية فى اثابة المصلح وعقاب العاصي([٢٧]) •

٢ — **العناية الالهية التى تلائم بين حرية العبد والنظام الكونى :**

يرى ابن رشد ان كونا يمثل هذه الروعة الرائعة فى الدقة المتناهية والتماسك العجيب والتلازم الحتمى بين العله والمعلول فى الوجود والموجود ، وتلك الغائية والخيرية اللتين يسعى اليهما ويحققهما كل كائن حى ، انما يدل دلالة واضحة على ان العناية الالهية قد شملت كل صغيرة وكبيرة فى هذا الكون ، اذ ليس من الممكن عقلا أن يتحقق هذا الاتساق والنظام فى الكون عن طريق الصدفة أو بفعل الطبيعة الجامدة ، ومن الضروري أن يكون صانع هذا العالم ومدبره حكيما يحيط علمه بكل شىء • وقد جاء القرآن الكريم مؤكدا هذه الحقيقة كما في قوله تعالى « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمات ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين » كما يقول تعالى « وما يعزب عن ربك مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا فى كتاب مبين » •

جاء الشرع اذن مؤكدا لتلك الحقيقة الهامة التى تشير الى أن الله يحيط بكل شىء علما وأن عنايته تشمل كل شىء وهى عناية تلائم بين حرية العبد من جانب ، ونظام الكون من جانب آخر وعلى ذلك فالعناية الالهية هى سبب الأشياء العام أو القوة الخارجية التى تحكم الكون كله([٢٨])•

واذا اعترض الأشاعرة بأن حرية الارادة يترتب عليها القول بأن هناك أكثر من خالق فان ابن رشد يرد عليهم بالتفرقة بين فكرة الجوهر وفكرة العرض ، فالجواهر والأعيان لا يكون اختراعها الا عن الله ، وما يقترن بها من الأسباب يؤثر فى أعراض تلك الأعيان لا فى جواهرها

---

(٢٦) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ٢٢٦ — ٢٢٧

(٢٧) خليل شرف الدين : ابن رشد ص ٧٢ ، د• محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ص ٧٥٨

(٢٨) مناهج الأدلة : ص ٧٥٤ المقدمة ، ص ٢٠٠ من النص ، الشيخ محمد جواد مغنية • معالم الفلسفة الاسلامية ط٢ ص ٦٩ ،

Dr. A.F. El Ahwany : Islamic philusophy. p. 128, 129.

فالفلاح انما يفعل فى الأرض تخميرا أو اصلاحا، ويبذر فيهـا الحب ، أما المعطى لخلقه السنبلة فهو الله • فلا خالق الا الله طالمـا أن المخلوقات في الحقيقة هى الجواهر التى اخترعها الله[٢٩] •

وهكذا يقدم لنا ابن رشـد حـلا لمشـكلة الحرية الانسانية ، وهو حل يوفق فيـه بين العقل والنقل مدعما رايه بمبدا السببية ، والقول بالعناية الالهية ، ولقد وجـد ابن رشـد أن التناقض الظاهرى الذى تنطوى عليـه بعض النصـوص الشرعية لم يوجد عبثا ، بل لحكمة وعناية الهية لأنه يوحى الى العلماء بالحل العقلى لمشكلة الحرية ، فلا تعـارض بين الايات ، بل من اليسير التوفيق بينها • فالايات التى نسبت الأفعـال كلها الى الله ومشيئته راعت فى ذلك أن الله تعـالى هو الذى أقدر العبـاد على هـذه الافعـال ومكنهم من القيام بها بما خلقه فيهم من القـدرة والارادة • فهو السـبب الأول لكل الافعـال والاشـياء ، والايات التى نسبت الافعـال الى العبـاد وأثبتت لهم قدرة وارادة راعت فى ذلك أن العبـاد فاعلـون لهـا بقدرتهم بنـاء على ارادتهم التى خلقها الله فيهم • فهم السبب المبـاشر لأفعـالهم ولا يؤدى ذلك الى أى شـبهة أو نقص لذات الله العلية لأن الله تعالى هو الذى سمح بذلك بمحض ارادته لحكمة يعلمها سـبحانه[٣٠] •

٣ ـ حرية الارادة أسـاس الفعل الأخلاقى :

لمـا كانت الحرية تعنى القـدرة على الاختيار وعلى المفاضلة بين الأفعال ، كما تعنى شعور الفرد بقيمته وأهليتـه لتحمل نتـائج أفعـاله ، فان من الطبيعى أن يكـون الانسـان مسئولا عن أفعـاله هـذه • واذا كانت المسـئولية تلزم بالضرورة عن الحرية لأنهـا النتيجة المنطقية للاختيار ، فان المسئولية تستتبع الجزاء وهـو الأثر الضرورى الذى يلاقيـه الانسان نتيجة فعله ، فلابد وأن يجد الخير أو المحسن جزاءه ثوابا ، وأن ينال الشرير أو المسىء جزاءه عقابا حتى تتحقق العـدالة فالعدالة تقتضى الجزاء ، والجزاء يحقق العـدل ، وتصبح الحرية هى جوهر العمل الأخـلاقى وشرطـه الضرورى لأن العمل الأخلاقى يقوم على ادراك الانسان للخير واستعداده للقيـام به وهو مايحقق له الفضيلة[٣١] •

ويؤكد ذلك ابن رشـد بقوله « واذا كانت الارادة صفـة توجب للحى حالة لأجلها يقع منـه الفعل على وجـه دون وجـه ، وهى تخصـص بعض الأضداد بالوقوع دون البعض ، وفى بعض الأوقات دون البعض مـع اسـتواء نسـبة قدرة ذلك الحى الى الكل ، فان حرية الفعل هى التى

---

(٢٩) مناهج الأدلة • ص ٢٣٠ ـ ٢٣١ ، ليون جوتيه • المدخل لدراسـة الفلسفة الاسلامية ص ١٦٧ ـ ١٦٨ من الترجمـة العربية ، د• محمد عاطف العراقى • النزعة العقلية ص ٢٤٢

(٣٠) مناهج الأدلة ص ٢٢٥ ، د• عاطف العراقى : النزعـة العقليـة ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧ ، د• عبد المقصود • الأخلاق بين الفلسفة ص ٢٠٥

(٣١) كوليه ـ المدخل الى الفلسفة ص ٨٩ ، د• زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ص ١٨

تضمن لنا التوجه الى الخير والبعد عن الشر حتى أن الفعل الفاضل هو الذى يكون بالمشيئة والاختيار »([٣١]) .

ولربما تساءلنا ما الدافع الذى يدفع الانسان الى فعل الخير ويحذره من فعل الشر وتجنبه ؟ ويجيب ابن رشد على ذلك بأن الانسان من جهة يتميز عن سائر المخلوقات بالعقل والارادة التى يستطيع بها أن يفعل الخير ويتجنب الشر ، ومن الروح التى تجذبه الى الخير حتى يسمو بانسانيته ، ثم هو من جهة أخرى مركب من الغرائز والاهواء التى تشده الى الشر وفعل الفساد ، فهناك قوى تشده الى الشر ، وهناك قوى تشده الى فعل الخير ، والعقل هنا وظيفته التمييز بين الأفعال ثم الاختيار .

غير أن حكمته ومشيئته تعالى اقتضت أن يكون فى أجناس الموجودات خلق ضالون بطبائعهم ومسوقون اليه بما تكتنفهم من الأسباب المضللة من داخل ومن خارج([٣٢]) .

اذا كان الأمر كذلك فما هو السبب فى خلق صنف من المخلوقات يكون بطبعه مهيأ للضلال ؟ أليس ذلك هو غاية الجور ؟؟

وللاجابة على هذا التساؤل يرى ابن رشد أن الحكمة الالهية اقتضت خلق هذا الصنف المعرض بطبيعته للضلال ، اذ أن الطبيعة التى خلق منها الانسان والتركيب الذى ركب عليه اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الأقل أشرارا بطباعهم ، وكذلك الأسباب المرتبة لهداية الناس من خارج ، شاء الله أن تكون مضلة لبعضهم ، وان كانت مرشدة للأكثر منهم . ثم ان الشرع قد احتوى على كثير من الآيات التى تصف الظلم بالقبح والشر وتنفيه عن الله سبحانه وتعالى كقوله تعالى «وما ربك بظلام للعبيد» فصلت آية ٤٦ ، « شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط » آل عمران آيه ١٨» كما احتوى على آيات تؤكد مسئولية الانسان عن أعماله مثل قوله تعالى « من عمل صالحا فلنفسه ، ومن أساء فعليها » .

وبناء على ذلك فان الله يفعل الصلاح والأصلح لعباده ، وقد خلق الشر كما خلق الخير ، ولا يخرج خلق الشر عن ارادته تعالى كما يقول المعتزلة ، فهو يريده ولكن لا يريده لذاته ، وانما من أجل ما يترتب عليه من خير هو صلاح العالم كله . فحكمته اقتضت أن يعم الخير العالم ولذلك فقد اقتضت حكمته تعالى خلق هذا الصنف المعرض بطبيعته للضلال ، يقول ابن رشد « ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من اعدام الخير الأكثر لمكان وجود

---

(٣٢) ابن رشد : تلخيص كتاب الخطابة ص ٧٨ ، دستور العلماء جـ١ ص ٢٧

(٣٣) مناهج الأدلة ص ٢٣٤ ، تهافت التهافت ص ٤٧

الشر الأقل ، وهذا السر من الحكمة هو الذى خفى على الملائكة حين قال الله سبحانه حكاية عنهم حين اخبرهم انه جاعل فى الارض خليفة « يعنى بنى آدم » قالوا : اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ... الى قوله تعالى « انى أعلم ما لا تعلمون » يريد أن العلم الذى خفى عنهم هو إنه اذا كان وجود شىء من الموجودات خيرا او شرا ، وكان الخير اغلب عليه .. ان الحكمة تقتضى ايجاده لا اعدامه »(٣٤) .

ووفقا لنص ابن رشد فان الشر يكون حادثا بالعرض شأنه فى ذلك شأن العقوبات التى يضعها مديرو المدن الفاضلة فانها شرور وضعت من اجل الخير لا على القصد الأول(٣٥) ، ويكفى اثبات ان العالم بما فيه من ظواهر مختلفة كالشمس والقمر والشتاء والصيف والنار ... وغيرها — يتجه بجملته الى الخير حتى تدرك أن العناية الالهية تسرى فى الطبيعة كلها ، وان دل ذلك على شىء فانما يدل على أن وجودها وبقاءها محفوظة الأنواع شىء مقصود ضرورة ولا يمكن أن تكون فاعلة بالاتفاق(٣٦) .

واذا كان الأشاعرة يقولون ان الله يخلق الخير والشر ويريدهما ثم يؤكدون أن الحسن والقبح أمران اعتباريان فلا توصف الافعال فى ذاتها بأنها حسنة أو قبيحة بل مرجع ذلك الى الشرع فما يصفه بأنه حسن فهو حسن ، وما يصفه بانه قبيح فهو قبيح . فان ابن رشد يرى ان آراءهم مخالفة للشرع من جهة ، كما أنها مضادة للعقل من جهة أخرى(٣٧) .

يؤكد ابن رشد ذلك بقوله لو كان الشرع هو الذى يحدد صفة القبح أو صفة الحسن فى الأشياء لجاز القول بأن الشرك بالله ليس قبيحا فى ذاته ، اذ أننا لو فرضنا أن الشرع جاء ونادى به بدلا من التوحيد ، وكل شىء جائز فى رأى الأشعرية — لانقلبت طبيعته فأصبح خيرا وحسنا ، ثم أننا ندرك بحواسنا وعقولنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة ، وأن الحسن والقبح فيها لذاتها فهما ليسا أمرين اعتباريين كما ظن الأشاعرة بل هما حقيقتان .

وهكذا يصل ابن رشد الى القول بأن الله خلق أسباب الضلال لأنه يوجد عنها غالبا الهداية أكثر من الضلال ، وذلك أن الموجودات ما أعطى من أسباب الهداية أسبابا لا يعرض فيها اضلال أصلا وهذه هى حالة الملائكة ، ومنها الاضلال فى الأقل اذ لم يكن فى وجودهم

---

(٣٤) مناهج الأدلة ص ٢٣٥ — ص ٢٣٦ .

(٣٥) تهافت التهافت ص ٤٧ ، د. عاطف العراقى . النزعة العقلية ص ٢٤١

(٣٦) ابن رشد : تلخيص مابعد الطبيعة ص ١٦٠ ، د. زكى نجيب محمود . ابن رشد فى بناء الفكر العربى ص ١٣ (كتاب تذكارى) .

(٣٧) الاشعرى : اللمع ص ٣٨ — ٣٩ ، د. أحمد خواجة . الله والانسان ص ١٣٢ — ١٣٣

أكثر من ذلك لمكان التركيب وهذه هى حال الانسان(٣٨) ولو لم يفعل الله سبحانة وتعالى ذلك لاقتضى الحال أحد أمرين :

اما ألا يخلق الأنواع التى وجد فيها الشرور فى الأقل والخير فى الأكثر ، فيعدم الخير الأكبر بسبب الشر الأقل ، واما أن يخلق هذه الأنواع أفضل من اعدام الخير الأكبر لمكان وجود الشر الأقل • فالعدالة الالهية تقتضى هذا الأمر الأخير(٣٩) • كما أن الله سبحانه خلق الانسان واعطاه قدرة اختيار أحد الضدين ، أى أنه زوده بالقدرة على اتباع أسباب الهداية أو أسباب الضلال • وهذا هو التأويل الذى يؤكده الواقع، والذى يتفق مع روح الدين والا لما كان للثواب أو العقاب معنى ، ولكان الانسان مجبوراعلى أفعاله مادام الله هو الذى يخلق له جميع هذه الأفعال منها الكفر أو الايمان(٤٠) •

٤ ـ الحرية أساس العمل السياسى وصلاح المجتمع :

ومما لا شك فيه أيضا أن الحرية هى جوهر العمل السياسى ، لأن العمل السياسى مبدأ الارادة والاختيار وغرضه العمل ، ولذلك كان توجيه الأعمال فى ترتيب يقتضى التفكير والروية لا يكون الا عند الانسان الذى يملك وحده قوة تفكرية ترتب الأعمال توجهيها نحو هدف معين ، ولا يتم له ذلك الا بالتعاون مع تحقيق نظام سياسى يكفل له حرية القول عند الآخرين ، فالانسان حيوان اجتماعي يسعى الى حرية العمل وحرية الاعتقاد ، وقد وجد ابن رشد أن ذلك لا يمكن تحقيقه الا فى ظل النظام الجمهورى الذى يعتبره ابن رشد خير الأنظمه السياسية وماذلك الا لأنه قائم على الحرية ويسعى الى تحقيق العدل بين الناس •

لقد كانت آراء ابن رشد ، وتياره العقلانى الذى يؤكد قدرة الانسان على الفعل الحر فى عالمه الخاص انما يشكل خروجا على بعض الأفكار والمعتقدات التى رسخها بعض القيمين على الدين الاسلامى ، وعملوا على تأكيدها مما أدى الى سلب حرية الانسان ونفى دوره التاريخى، كانت محاولة جزئية منه لاعادة نوع من التوازن بين عالمى الغيب والواقع ، فاذا كان الله هو خالق كل شىء بما فى ذلك أفعال العباد وحكم على الانسان بجبرية خارقة لا يستطيع النفاذ منها وبذلك يتحقق الاستلاب الكامل لوجوده وحريته وما يترتب على ذلك من انهيار مقاومته لأشكال

---

(٣٨) ابن رشد : مناهج الأدلة : ص ٢٣٧
(٣٩) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦ ، المواقف : الايجى جـ٨ ص ١٧٩ ـ ١٨٠
(٤٠) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٠٦ من المقدمة د• محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ص ١٥٦

السلطة سواء كانت دينية أو زمنية[41] • وهذا ماحدث بالفعل فى البيئة الاندلسية التى عاش فيها ابن رشد ـ فقد كانت ظاهرة التضييق على حرية الفكر والتى أشار اليها المقرى بقوله « وكل العلوم لها عندهم (عند أهل الاندلس) حظ واعتبار الا الفلسفة والتنجيم ، فان لهما حظا عظيما عند خواصهم ولا يتظاهر بها خوف العامة فانه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه اسم زنديق وقيدت عليه أنفاسه ، فان زل فى شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان أو يقتله السلطان تقربا لقلوب العامة ، وكثيرا ما يأمر ملوكهم باحراق كتب هذا الشأن اذا وجدت »[42] ، والتى أصابت بلهيبها أبو الوليد بن رشد ذاته فى محنته التى حلت به فى أخريات أيامه ـ من العوامل السياسية والدينية الهامة التى جعلته يهتم بموضوع الحرية الانسانية من جهة ، وبيان أثرها على حرية المجتمع وصلاحه من جهة أخرى •

ان الصراع بين المفكرين الأحرار ، وغلاة الفقهاء انما كان لرغبة الفقهاء فى الاستيلاء على الجو الفكرى ، واذا كانوا قد هولوا من أمر فلسفة ابن رشد عند المنصور ، فان هذا قد أداه الى تقييد الفلسفة تأييدا لهم وتزلفا الى الشعب الذى يسيطرون على أفكاره ومعتقداته ثم الى اثارة حفيظته ضد ابن رشد اعتمادا على دراسته للفلسفة[43] • ومن هنا فقد كان صلاح المجتمع وسعادته وتحقيق حريته هو الهدف الأول الذى كان يرمى اليه ابن رشد فى جميع مصنفاته العلمية منها والفلسفية حتى أنه ختم كتابه المشهور فى ميدان الفقة « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » بقوله « وينبغى أن تعلم أن السنن المشروعة العلمية المقصود منها هو الفضائل النفسانية فمنها ما يرجع الى تعظيم من يجب تعظيمه وشكر من يجب شكره ، وفى هذا الجنس تدخل العبادات ، ومنها ما يرجع الى الفضيلة التى نسميها عفة ، ومنها ما يرجع الى طلب العدل والكف عن الجور ، ومنها السنن الواردة فى الأعراض ، ومنها السنن الواردة فى جميع الأموال وتقويمها وهى التى يقصد بها طلب الفضيلة التى تسمى السخاء وتجنب الرذيلة التى تسمى البخل ••• وفيها سبق واردة فى الاجتماع الذى هو شرط فى حياة الانسان وحفظ فضائله العلمية والعملية ومن السنن فى خير الاجتماع السنن الواردة فى المحبة والبغض والتعاون على اقامة هذه السنن هو الذى يسمى النهى عن المنكر والأمر بالمعروف »[44] •

وكان ابن رشد يكره الاستبداد العسكرى ويرى أن الحاكم الظالم هو ذلك الذى يحكم الشعب من أجل نفسه لا من أجل الشعب ، وأن شر الظلم ظلم الكهنة ، ولذلك كان يعتقد أن

---

(٤١) د• أحمد خواجة • الله والانسان فى الفكر العربى الاسلامى : ص ١٠٩ ـ ١١٠

(٤٢) نفح الطيب جـ١ ص ٢٠٥

(٤٣) د• عاطف العراقى : النزعة العقلية ص ٤٨ ـ ٤٩

(٤٤) ابن رشد : بداية المجتهد جـ٢ ص ٤١٤

أحوال العرب فى عهد الخلفاء الراشدين كانت على غاية الصلاح • فهو العهد الذى يمثل مبادىء الاسلام الصحيحة أصدق تمثيل • ورغم أن هذا الحكم لم يرد بشأنه نص صريح فى الكتاب ولا فى السنة الا أن ماكانوا يجمعون عليه لابد وأن يكون متسقا مع روح الاسلام ومعتمدا على الأسس العامة التى يرشد اليها الكتاب الكريم ، وتهدى اليها أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وقد انعقد اجماع الصحابة فى عهد الخلفاء الأربعة الراشدين على أحكام صريحة فى صدد الحرية السياسية وسار عليها حينئذ الحكم فى العالم الاسلامى •

ولكن الأمر لم يستمر طويلا فقد هدم معاوية ذلك البناء الجليل كما يقول ابن رشد وأقام مكانه دولة بنى أمية وسلطانها الشديد ففتح بذلك بابا للفتن ماتزال قائمة فى بلادنا ، يقصد بلاد الأندلس فى زمنه »(٤٥) وفى ذلك يقول د• ابراهيم مدكور : « ويظهر أن بنى أمية كانوا يكرهون بوجه عام القول بحرية الارادة لاعتبارات دينية وسياسية لأن القول بالجبر يخدم سياستهم فهم يقولون انهم جاءوا بقضاء الله وقدره واذن يجب على المسلمين طاعتهم والخضوع لهم»(٤٦)•

من أجل ذلك كان سخط ابن رشد على النظام التيوقراطى الوراثى الذى ابتدعه معاوية محولا حكم الشورى الجمهورى الى حكم استبدادى ومن ثم الى فوضى واضطراب • كما كان اعجابه الشديد بالنظام الجمهورى الذى كان يعتقد انه اذا ساد فى مجتمع من المجتمعات لاغنى الناس عن الحاجة الى الأطباء والقضاة لأن هذه المجتمعات ستكون خالية من افراط وتفريط ، ولأن الفضيلة سوف تحمل الناس على احترام الحقوق والقيام بالواجبات وفى ذلك يقول ابن رشد « ان الدولة يجب ألا تأبه لضعف الأجسام والنفوس ويكفيها طبيب واحد يتولى شفاء المواليد الذين قد يولدون وبهم عاهة طفيفة كما يكفيها قاض واحد يصلح من يمكن اصلاحهم بالتربية أو القصاص والذين لا يمكن اصلاحهم يأمر بقتلهم »(٤٧) •

وهكذا يمكننا القول بأن منهج ابن رشد العقلانى واتجاهه الواقعى قد دفعاه الى تطبيق بعض المفاهيم والمبادىء الأخلاقية على الوضع السياسى والاجتماعى الرازخة تحت وطأته بلاد المغرب والأندلس فى ظل زعامة دينية مذهبية سلطوية كان الأمراء الموحدون يجسدونها •

ان آراء ابن رشد فى اثبات الحرية الانسانية تمثل حركة انبعاث للعقلية العربية واشتعال جذوة التفكير العقلانى فى عصره ، لقد أراد أن ينتشل العقول من سيطرة على

---

(٤٥) رينان : ابن رشد الرشدية ص ١٧١ ، د• عبد الرحمن خليفة • أدب ابن رشد ص ٢٢ ــ ٢٣ (كتاب تذكارى) خليل الجر تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص ٤٦٢

(٤٦) د• مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ص ٩٣

(٤٧) حنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ص ٤٦٣ ، خليل شرف الدين : ابن رشد • ص ١٤٧ ، د• ماجد فخرى : ابن رشد فيلسوف قرطبه ص ١١٩

الظواهر وأهل الجدل والتقليد من خرافات البدع واستكانته للتواكل والتكاسل بحجة ان الانسان ليس له اختيار من نفسه بل كل شيء بقضاء الله وقدره ، فكان موقفه الحاسم من تلك المشكلة التي أراد أن يوفق فيها بين العقل والشرع بما لا يدع مجالا للشك فيها • وحيث أضحى الانسان في مذهبه انسانا مكتملا انسانيته يفكر في استقلال ، ويبحث في طلاقه ، يحكم عقله في كل ما يعرض له فيعيش في أمن وسلام مع نفسه ومع خالقه ومع مجتمعه •

أهم مراجع البحث

١ ــ الشهرستاني : الملل والنحل • تحقيق محمد سيد كيلاني ــ مطبعة الحلبي القاهرة ١٩٧٦ م •

٢ ــ ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال • دار احياء الكتب العربية •

٣ ــ ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة • تحقيق د• محمود قاسم • الأنجلو المصرية ١٩٠٥ م •

٤ ــ ابن رشد : تهافت التهافت • طبعة القاهرة ١٨٨٥ م المطبعة الاعلامية •

٥ ــ ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد : ط ٢ مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي •

٦ ــ د• عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد • دار المعارف ١٩٦٨ م •

٧ ــ د• علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام • ط ٣ دار المعارف ١٩٦٥م

٨ ــ د• زكي نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا • دار الشروق ط٢ ١٩٨٣ م •

٩ ــ أندرية كرمسيون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة • ترجمة د• عبد الحليم محمود وآخرين ط ٢ دار احياء الكتب العربية ١٩٠٢ م •

١٠ ــ د• محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة : دار المعارف الطبعة الثالثة •

١١ ــ د• ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيقه : دار المعارف •

١٢ ــ د• عبد المقصود عبد الغني : الأخلاق بين الفلسفة والاسلام • مكتبة الزهراء ١٤٠٦هـ

١٣ ــ محمد محمود عبد الحميد : مذهب التأويل في فلسفة ابن رشد : المكتبة القومية ١٩٨٨ م •

١٤ ــ ارنست رينان : ابن رشد والرشدية : نقله الى العربية عادل زعيتر القاهرة ١٩٥٧ م •

١٥ – د. محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد . الأنجلو المصرية .

١٦ – الأشعرى : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين . تحقيق محيى الدين عبد الحميد . مصر ١٩٥٤

١٧ – الأشعرى : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع . بيروت ١٩٥٣ نشرة يوسف مكارثى .

١٨ – خليل الجر : حنا الفاخورى . تاريخ الفلسفة العربية دار المعارف بيروت .

١٩ – ماجد فخرى : ابن رشد فيلسوف قرطبة . المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة ١٩٦٨

٢٠ – خليل شرف الدين . الموسوعة الفلسفية المختصرة (ابن رشد) مكتبة الهلال بيروت سنة ١٩٧٩

٢١ – ابن رشد : تلخيص كتاب الخطابة . تحقيق د. عبد الرحمن بدوى . القاهرة . مكتبة النهضة سنة ١٩٦٠

٢٢ – جولد زيهر : العقيدة والشريعة فى الاسلام . ترجمة د. محمد يوسف موسى وآخرين : دار الكتاب المصرى سنة ١٩٤٦

٢٣ – محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية . بيروت ١٩٧٢ م .

٢٤ – صليب تزينى : مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط . بيروت سنة ١٩٧٨ م .

٢٥ – د. أحمد خواجة : الله والانسان فى الفكر العربى والاسلامى : منشورات عويدات بيروت ١٩٨٣ م .

٢٦ – كوليه : المدخل الى الفلسفة : ترجمة د. أبو العلا عفيفى . ط ٢ لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٣ م .

٢٧ – د. زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية . مكتبة مصر . الفجالة ١٩٦٩ م .

٢٨ – الشيخ محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الاسلامية . ط ٢ سنة ١٩٧٣ م .

1 — Montgomery (Watt) : Free will and predistination in Early Islam. London. 1942.

2 — Gauthier (L) : Ibn Rochid (Averroés) presses Universitaires France. 1948.

3 — Carra de (Vaux) Ibn Roshd, in En cyclo. de L'islam.

4 — Munk (S) Melanges de philosophie juive et Arabe, Paris, 1859.



ابن رشد والمؤثرات اليونانية فى فلسفته الالهية

بقـــلم

د. نبيلة زكرى زكى

جامعـــة المنيـــا



ابن رشد والمؤثرات اليونانية فى فلسفته الالهية

قبل أن نتعرض للمؤثرات اليونانية فى فلسفة ابن رشد الالهية لابد لنا أن نعرف أولا أن ابراز الأثر اليونانى عند أى فيلسوف من فلاسفة الاسلام لا يعنى التقليل من شأن أو مكانة هذا الفيلسوف فى عصره أو فلسفته نفسها بل على العكس من ذلك لأن العرف يجرى دائما على تأثر اللاحق بالسابق ويجدد فكره احياء لهذا الفكر ثم يزيد عليه من أجل اخراج جديد أو رأى فريد بحيث لا نجد تقليدا بل نجد أصالة وتجديدا .

وليس عيبا أن يبلغ الاعجاب بفلاسفة اليونان مبلغا يجعل الفيلسوف الاسلامى ابن رشد يستعين بآرائهم فقد يكون من بين هذه الآراء والأفكار ما يستحق الدراسة بل وقد يكون بينها فكرة جديدة ذات قيمة وقوة مثلما وجد ابن رشد فى آراء المعلم الأول أرسطو حيث تأثر به حيث تناول كل ما استطاع من مؤلفات هذا الفيلسوف اليونانى حتى يتسنى له شرحها وتلخيصها خاصة وأن ابن رشد قد عرف بنزعتين واضحتين فى تاريخ الفكر الفلسفى الاسلامى هما النزعة العقلية والنزعة النقدية وقد حاول ابن رشد الأخذ ببعض المناهج الموجودة فى الفكر اليونانى اعجابا بها واقتناعا بأهميتها للفكر الفلسفى بصفة عامة مثل استخدامه للمنهج البرهانى الأرسطى .

ولكن يجب أن نذكر أن ابن رشد لم يكن مجرد شارح لأرسطو فقط كما لقبه بعض المفكرين بل انه عندما تناول أفكار أرسطو بالشرح والتفسير انما خرج الينا بأفكار جديدة تدل على مهارة الابتكار وبراعته ودقة الحوار الفلسفى الذى ينبىء دائما عن فكر خلاق .

ولسنا ندرى ماذا كان يقصد ابن رشد من وراء تتبعه لأثر فلاسفة اليونان هل أراد تعريف العرب بالفلسفة اليونانية فقط ؟ أم أراد هدفا أبعد من ذلك وهو التوفيق بين الشريعة والحكمة وهو منهج أعمق أثرا ؟ على أية حال ففى القصدين يعتبر ابن رشد فيلسوف صاحب فضل يذكر له فى تاريخ الفلسفة العربية والغربية على السواء .

وجدير بالذكر أن ابن رشد كان يناقش آراء فلاسفة اليونان وأفكارهم ولا يستخدم منها الا ما يبدو انه اقتنع بها فقد أشار الى تفاسير شراح اليونان من تلاميذ أرسطو أمثال الاسكندر الأفروديسى وتامسطيوس ... وغيرهم .

وسأحاول فيما يلى طرح القضايا الفكرية التى تأثر فيها ابن رشد بآراء فلاسفة اليونان وخاصة أرسطو مع بيان مواضع الاتفاق والاختلاف بين الفيلسوف العربى الاسلامى ابن رشد وبينهم وخاصة أرسطو أيضا الذى كان له النصيب الأكبر فى فلسفة ابن رشد وخاصة الفلسفة الالهية التى سيتضمنها هذا البحث •

لماذا اهتم ابن رشد بدراسة آراء فلاسفة اليونان ؟

يذهب ابن رشد الى أن هناك بعض الأسباب التى دعته لهذا الاهتمام من بينها أنه ازاء تفسير هذه الآراء خاصة مذهب أرسطو حتى يتسنى له تقديم هذا المذهب الى الفكر الاسلامى بصورة صحيحة — ثم هناك سببا آخر وهو أن أبا بكر ابن طفيل أرسل فى طلب ابن رشد لمقابلة الخليفة أبو يعقوب يوسف بناء على طلب الخليفة الذى كان يولى اهتماما كبيرا للفلسفة ويشكو من غموض الترجمات التى تناولت مؤلفات أرسطو ويقول ابن رشد فى ذلك : (فكان هذا هو الذى حملنى على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطاطاليس)([1]) • وهناك سبب ثالث لهذا الاهتمام وهو ميل ابن رشد للتأمل العقلى أكثر من اتجاهه للجانب الدينى — ومن الأسباب أيضا اعجابه الشديد ببعض المناهج الموجودة فى الفكر اليونانى كالمنهج البرهانى([2]) الأرسطى — وأخيرا فقد أراد ابن رشد القيام بمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة •

وقد راقت فلسفة أرسطو لابن رشد لما وجده فيها من أفكار وآراء قوية الحجة فعكف عليها فحصا ودراسة ومن شدة اقتناعه ببعض ما جاء فى مذهب أرسطو من آراء قال عنه أنه الانسان الأكمل([3]) والفكر الأعظم الذى توصل الى الحق بل الأكثر من هذا أنه ذهب الى تسميته بالفيلسوف الالهى([4]) • على أننا نجد اهتماما آخر من ابن رشد الى تلاميذ أرسطو خاصة تامسطيوس والاسكندر الأفروديسى حيث كان يحاول التوفيق بينهما تارة وأخذ آراء كل منهما على حدة تارة أخرى، وربما كان اهتمامه بهما لأنهما كانا من تلاميذ أرسطو فمن الطبيعى أن يتأثرا بأستاذهما فتأتى أفكارهما متضمنة بعضا من أفكاره الى حد كبير •

وقد استند ابن رشد فى اهتمامه بتراث الاغريق الى أن هذا التراث يتضمن المفاهيم التى تساعد الفكر على اكتشاف الحقائق كما أنه يحمل الطريقة المثلى فى الاستدلال على عقائد الدين — هذا بالاضافة الى أن القرآن الكريم نفسه يتضمن وجوب النظر العقلى حيث

---

(١) عبد الواحد المراكشى : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٤٣ ط ١ — القاهرة ١٩٤٩

(٢) د• عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ٧٦ ط ٤ — دار المعارف ١٩٧٨

(٣) ابن رشد : كتاب الطبيعة (المقدمة)•

(4) Renan (Ernest) : Averroes et l'Averroisme p. 54—56.

تقــول الآية الكريمــة : « واعتبروا يا أولى الأبصــار »(٥) وقد ظن ابن رشــد أن كلمــة (اعتبروا) معناها تعقلوا والتعقل هو استخراج المعلوم من المجهول بمعنى الاستنباط وهنــا يكمن القيــاس(٦) فى حين أن مقصــد الآية (الاتعاظ). وليس هــذا فحسب بل قــد ذهب ابن رشـــد الى أن اختلاف الناس فى نوع وطريقة التفكير دعاهم الى تفســير الشرع كل بطريقته الخاصــة مما جعــل الشرع ينقســم ازاء ذلك الى ظاهر وباطن فكان لابد من الاحتكام الى العقــل حتى يصــل بنا الى الحقيقة •

وقــد أراد ابن رشــد أن يســتعين بكتب فلاســفة اليونان باعتبـــار أنهم الرواد الأوائل للفلســفة وأن من يريد أن يتفهم الفلســفة لابد أن يرجع الى آباء الفلســفة القدامى وله أن يأخذ منها ما يوافــق الحــق ويترك ما يخالفــه وعندما يوجــد ما يخالفــه يبرز هنــا دور العقل محاولة منه للتوفيــق بين الموافق والمخالف •

وقد اهتم ابن رشــد أيضا بدراسة أقــوال شراح أرســطو أمثال الاســكندر الأفروديسى وتامســطيوس ، نيقولاوس الدمشــقى وغيرهم وكان هــدفه من ذلك المزيد من التعــريف على فلســفة أرسطو من خلال شروح هؤلاء المفكرين ثم أنه ربما يجد عندهم أفكارا جديدة غير تلك التى خرج بها من خلال تأملاته فى مؤلفـــات أرسطو وشروحه لها •

ولم تقتصر دراسات ابن رشد على شروح أرســطو وحدها ولم يحصر نفســه فى فلســفة أرســطو فقــط بل درس أفلاطـــون وأفلوطين وبطليموس واختلف معهم فى بعض ما ذهبــوا اليــه من آراء — وعلى الرغم من عــدم معرفــة ابن رشـــد للغـــة اليــونانية الا أنه اعتمــد على الترجمات التى نقلت من الشرق الى الأندلس(٧) وعلى أستاذه جعفر هارون الطبيب كذلك ما كتبه بعض المترجمين كحنين بن اسحاق(٨) واســحاق بن حنين وكان أثنــاء قراءاته لهــؤلاء المترجمين يحاول تنقيــة أقوال أرســطو من تدخــل بعض الأفكار الأفلوطينية فيها •

وقد أعجب ابن رشــد بكتب الفلســـفة اليونانية نظرا لمــا وجده فيها من علوم أخـــرى كالمنطق والأخلاق والميتــافيزيقا والسياســة وكان يرى أنه لابد لهذه العلوم أن تدخـــل فى دائرة

---

(٥) ســورة الحشر آية ٢

(٦) ابن رشد — تلخيص كتاب السفسطة ص ٤ تحقيق محمد سليم سالم — القاهرة ١٩٧٣، تلخيص كتاب الجدل ص ٤٧ تحقيق د. تشارلس بتروث ود. أحمد هريدى — القاهرة ١٩٧٩

(٧) د. عبد الرحمن بدوى — التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ص ١٧ — ٣٧ ط٢ — القاهرة ١٩٤٦

(٨) د. ابراهيــم مدكــور — حنــين بن اسحاق المترجم ص ٣٤٦ — بغداد ١٩٧٤

الدراســات الإســلامية لأهميتها فى مجــالات الرياضة والالهيات وتنظيم الحياة الاجتماعيــة أو يستعان بها فى محاولة التقريب بين الحكمــة والشريعــة :

وقد وجد ابن رشــد أن النظر العقلى هــو الســمة المسيطرة على كتب أرسطو ووجد أيضا أن هــذا النوع من النظر هــو الذى يســتطيع ادراك المعانى الكلية لأنه يعتمد أساسا على العقل واننا عندما ندرك المحســوسات الجزئية نجــد أننا نرتفع منها الى المســتوى العقلى لأننا لا نقف عند هــذه المحســوسات فقط ولا عنـــد النظر الحسى بل نسلك الى الادراك العقلى عن طــريق الخاصية التى يتميز بها الانســان عن الحيــوان التى هى النظــرة العقليــة التى تعقل المعقــولات الكليــة(٩) وتضعها فى معــان كلية وكأنها بهــذه المعــانى قد حددنا اللامتناهى فأدرجنــاه فى شىء واحــد متناه ومن أجل هــذا كان لابد من تقدير العقل واعطائه المكانة اللائقة به وهذا ما جعــل ابن رشــد يبحث عنه فى فلســفات أخــرى تكون قــد لجأت الى النظر العقلى كطريقة للتفكير ولذلك كان عليــه أن يبحث فى فلسفة أفلاطون وأرســطو وغيرهم ولذلك تأثرت فلسفته فيما بعد بهذه الأفكار اليونانية وخاصــة هــذه النزعــة العقلية التى نجــدها فى آرائه والتى دفعتــه للرد على بعض فلاسفة الاسلام كابن ســينا والغزالى وقد كان هدف ابن رشــد فى كل محاولاته هو الوصول الى البرهان الذى هو عنده أقوى مراتب اليقين •

ولابد أن نذكر الدور الكبير الذى لعبــه أرسطو(١٠) كالاسكندر الأفروديسى وجالينوس وثامســطيوس(١١) حيث كان لهم الفضـــل فى توصيل أفكار أرسطو الى مفكرى العصور الوسطى اذ بدون شروحهم لم يكن يقدر لهؤلاء المفكرين الاطلاع على فلسفة اليونان التى استعانوا بها فى بلورة مذاهبهم فى ذلك العصر •

اولا : شروح ابن رشد على ارسطو :

حاول ابن رشد اتباع منهج خاص لدراسة أفكــار أرســطو وذلك بهــدف تفســير مذهبــه عندما وجــده مذهبــا ذو قيمــة للفكر الفلسفى واعتقادا منــه أن طريقة الشروح توضح مقاصد أرســطو فلا يكن هنــاك مجالا لتشــويه صورته الفكرية لــدى العــرب وكذلك لأنه وجد منهــا آراء تعلى مرتبــة العقل ــ وكان يبدأ ابن رشــد بدراســة الموضــوع أولا ثم يستشهد بأرسطو • ولا يعنى شرح أقــوال أرســطو أن ابن رشـــد كان خالى الذهن تماما من أفكار ذاتيــة خاصة بهــ

(٩) ابن رشــد ــ تلخيص كتاب النفس ص ٦٨ تحقيق د• الأهوانى ــ القاهرة ١٩٥٠

(١٠) يوسف كرم ــ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٠٢ ــ ٣٠٤ ط٣ ــ القاهرة ١٩٥٣

(١١) ابن رشــد ــ تفسير مابعــد الطبيعة لأرسطو جـ٣ ص ١٣٩٣ ومابعدها •

كذلك لا يعنى الشرح أن الشارح قد تقبل الأفكار التى يشرحها بل على العكس فان الشرح يحتاج الى خاصية فردية وهى القدرة على النقد وهو ما يتميز به ابن رشد •

واذا كان يجب على الدارس لفلسفة أرسطو أن يكون على قدر من الوعي لمجرد أنه دارس لارسطو فبالأولى يكون الشارح الذى يتناول هذه الفلسفة بالتفسير أو التلخيص حيث لايقل التلخيص فى أهميته وخطورته عن التفسير لأن الملخص أيضا لابد له ألا ينحرف فى تلخيصاته عن جوهر الفكرة المراد تلخيصها ولذلك نجد ابن رشد قد قام فى التلخيصات بتصفية أقوال أرسطو وهذا يعنى أن بعض أفكار أرسطو لم ترق لابن رشد أو لم تتفق وعقيدته فتركها([١٢]) •

وقد اتبع ابن رشد فى شروحه على أرسطو المنهج العقلى القائم على التمييز بين أساليب التعبير والبرهان وعندما يعرض لأفكار أرسطو انما يعبر عن التفرقة بين الخطابة والجدل والبرهان مؤكدا أن ارسطو وحده هو صاحب الفكر البرهانى ذاهبا الى أن الجدل انما يدل على مخاطبة بين اثنين يقصد كل واحد منهما غلبة صاحبه بأى نوع من الأقاويل اتفق([١٣]) • ويجب ألا نغفل هنا أن التفرقة قد أدت الى نشأة التيار العقلى عى الغرب وبالتحديد عند الرشديين اللاتنيين([١٤]) وبذلك أصبحت مرتبة العقل أعلى من مرتبة الايمان فى ذلك الوقت •

ويبدأ ابن رشد بدراسة أقوال أرسطو دراسة عميقة فيراجع النص ثم يراجع ترجمانه ثم يقارن بين النصوص والترجمات حتى يتأكد من صحة مذهب أرسطو اذ أن كثيرا من أخطاء الشراح انما نشأت من الاختلاف على النصوص وعلى ترجماتها وهو يهدف من ذلك البحث الى موضوع واحد فى عدة نسخ حيث ان النسخ التى تعتبر المصادر الأصلية أقوى اقناعا لديه من ترجماتها •

ويتناول ابن رشد أقوال الشراح الذين ترجموا أو شرحوا لأرسطو([١٥]) وتأويلاتهم المختلفة لمذهب الفيلسوف اليونانى ويقارن بينها ويختار أقربها الى الصواب ويرجع الأخطاء التى وردت بها اما الى عيوب فى النسخة الأصلية كسقوط بعض العبارات منها أو خطأ تفهم هؤلاء الشراح لأفكار أرسطو وهذا هو النقد بعينه وهو نقد خارجى للنص وليس لمضمون النص نفسه وهذا يكون فى المرحلة الثانية بعد نقد المصدر •

---

(2) D'Averny : La connaissance de l'islam en occident p. 40, Paris 1964.

(١٣) ابن رشد — تلخيص كتاب الجدل ص ٣٠ تحقيق تشارلس بتروث — القاهرة ١٩٧٩

(١٤) ميخائيل ضومط — توما الاكوينى ص ٣٨ — بيروت ١٩٥٦

(١٥) جورج قنواتى : مؤلفات ابن رشد ص ٢٠٢ — الجزائر ١٩٧٨

والمعروف أن أى نص أصلى لابد أن تذهب منه بعض أفكاره فى انتقاله من ترجمة الى ترجمة وهذا ما يحدث فى أفكار أرسطو الأصلية نتيجة تكرار نقلها ـ كذلك فان ابن رشد لم يحاول تطويع النص(١٦) بمعنى أنه كان يدخل بعض الأقوال الأصلية من نصوص أرسطو داخل تفسيره ولكن ذلك لم يضعف شخصية ابن رشد فى التفسير وتعبيره الخاص عن آراء جديدة •

وفى مجال فحص الأفكار الأرسطية يبدأ ابن رشد بابراز الغرض الكلى من كل فكرة لأن هذا هو مايهم ابن رشد فقد تكون فكرة مايوجد جزؤها الأول فى أحد كتب أرسطو وجزؤها الثانى فى كتاب آخر مثلا فكان على ابن رشد أن تتبع هذه الفكرة المتفرقة فى الكتب المتعددة وضم أجزاءها بهدف اظهار مضمونها وجوهرها الأصلى•

ولم يكن ابن رشد ملما باللغة اليونانية(١٧) لذلك رجع الى الترجمات التى قام بها بعض المترجمين وكان ابن رشد يحاول دائما تصفية أقوال أرسطو من بعض العناصر الافلوطنية(١٨) لأنه قصد الوصول الى الوحدة فى مذهب أرسطو لذلك كان يبحث عما وراء النص الأرسطى ويجب ألا نغفل أن ابن رشد يعد صاحب فضلين يذكران فى تاريخ الفكر الفلسفى الاسلامى وهما أنه أولا قام بدور المحقق التاريخى لمذهب أرسطو ودقة أفكاره وهذا مما يسهل تفسيرها وتقديمها للباحثين ثم أنه قام ثانيا باستخراج أفكار أرسطو من بين هذه النصوص وهو بهذين الدورين قدم انتشارا واسعا لفلسفة المعلم الأول ليس فقط عند فلاسفة الاسلام بل فى الغرب المسيحى أيضا •

ومن اقتناع ابن رشد بأرسطو يبدو وكأنه يلتمس له العذر فى بعض الأفكار التى جاءت فى فلسفة المعلم الأول مثل تلك الأفكار التى لا تتفق والعقيدة الاسلامية ويرجع ابن رشد السبب فى ذلك الى تأثر أرسطو بالواقع الاجتماعى اليونانى وهذا الحكم من جانب ابن رشد يعد حكما موضوعيا حيث أراد به اظهار الجوانب المنطقية التى يقبلها العقل سواء أكان عقلا اسلاميا أو مسيحيا ، وقد استخدم ابن رشد المقاييس عند الاسلاميين فى نقد القدماء (١٩) بصفة عامة وعلى رأس هذه المقاييس العقل والتجربة(٢٠) ذلك لأن مذهب أرسطو يقوم على العقل وبالتالى فهو

---

(١٦) د• عاطف العراقى : تجديد فى مذاهب الفلسفة والكلامية ص ٢٢٣ ط٤ ـ القاهرة ١٩٧٩

(17) Munk (S.) : Mélangeo de philosophie juive et arabe p. 431 — Paris 1949.

(١٨) خليل الجر ، حنا الفاخورى ـ تاريخ الفلسفة العربية ص ٣٨٩ جـ٢ ـ بيروت ١٩٥٨

(19) Gauthier (Léon) : Averroes, p. 280.

(٢٠) ابو رشد ـ تلخيص مابعد الطبيعة ص ٣٣ ـ ٣٤

أبعد المذاهب عن الشكوك كما أنه يقوم على الواقع فهناك اذن تقارب بينه وبين الوجود وليس ناتجا عن مقدمات عامة( ) خارجة عن طبيعة المحسوس عنه •

وأول شيء اهتم به ابن رشد في شروحه على ارسطو هو ذكره للمصطلحات التي وردت في كتب أرسطو خاصة في علم مابعد الطبيعة وجعل النظر في شرح هذه الأسماء جزءا لا يتجزأ من هذا العلم(٢١) بل انه يحلل اللفظ نفسه وينسبه الى الالفاظ المشتق منها حتى يصل بذلك الى المعاني التي قد يحملها اللفظ مثال لفظ (ابتداء) (٢٢) الذي ذكره أرسطو فنجد أن ابن رشد يرجع كلمة ابتداء هذه الى انها من المبتدا وهذه تعني أول الشيء وبدايته وهكذا ـ ونراه يتدرج بهذه المعاني من أجل ان يصل الى مقصد أرسطو من اللفظ ثم يربط هذا المقصد بالفكرة التي يريد أرسطو طرحها ـ فكلمة ابتداء هذه مثلا يتتبعها ابن رشد حتى يصل بنا الى أنها تعني أول الأشياء أو مبدآها اى العلة الغائية أو المحرك الأول(٢٤) •

ولم يقتصر دور ابن رشد على شرح وتفسير مقالات أرسطو فقط بل قام أيضا بدور الملخص حيث نراه يبرز الجوانب الهامة في فلسفة أرسطو اى التي تهم فلاسفة الاسلام عامة مستبعدا او حاذفا كل مالا يهم الفكر الاسلامي مثال ذلك حذفه للنصوص التي لا تخدم البناء العقلي أو حذفه لكل ما يتصل بتاريخ اليونان كالاماكن والاسماء وغيرها ثم حذف لكل ما يتصل باللغة اليونانية حيث وجد انه من الصعب ادماجها في مسار الفكر الاسلامي لاختلاف المفاهيم في كل من اللغتين ـ وبعد مرحلة الحذف او التلخيص يقوم ابن رشد بعمل ترتيب جديد يتفق والمادة المشروحة بمعنى أن يكون الترتيب تبعا لاهمية المادة فنجده مثلا يضع الألف الصغرى قبل الألف الكبرى نظرا لان الالف الصغرى تتناول الموضوعات الخالصة في حين تبحث الألف الكبرى في تاريخ الفكر اليوناني وهو ما لا يهم ابن رشد •

وقد قدم لنا ابن رشد ثلاثة أنواع من الشروح(٢٥) لتفسير وتوضيح كتب أرسطو وقد سمى الشرح الأول بالأكبر لأنه يشرح فيه كتب أرسطو باسهاب قاصدا ابراز كل مايخفى من أفكار أرسطو ـ أما الشرح الثاني فقد سمي بالأوسط نظرا لأن ابن رشد حاول فيه أن يكون بين الشارح والملخص بمعنى أنه يشرح باطناب تارة ثم يشرح بايجاز تارة أخرى فهي اذن مرحلة متوسطة(٢٦) بين التفسير والتلخيص الموجز • ثم الشرح الثالث وهو

---

(٢١) ابن رشد ـ تهافت التهافت ص ٨١ وأيضا ـ Allard : Le Rationalisme p. 25

(٢٢) ابن رشد ـ تفسير مابعد الطبيعة جـ٢ ص ٤٧٥

(٢٣) ابن رشد ـ تفسير مابعد الطبيعة جـ٢ ص ٤٧٧

(٢٤) ابن رشد ـ تفسير مابعد الطبيعة جـ٢ ص ٤٨٠

(٢٥) جورج قنواتي ـ مؤلفات ابن رشد ص ١١٠ وأيضا ـ Renan (Ernest) : Averroes et — p. 62.

(٢٦) فرج أنطون : ابن رشد وفلسفته ص٢٨

الذى يسمى بالتلخيص يقوم فيه ابن رشد بحذف لبعض ما ورد فى كتب أرسطو سواء حذف مصطلحات أو ألفاظ أو حذف عبارات ممكن أن يستقيم المعنى بدونها بحيث لا يخل هذا الحذف بجوهر الفكر المراد طرحها ويعنى هذا أن ابن رشد قام بدور الملخص فى هذا الشرح بعكس ما فعله فى الشرح الأكبر حيث قام بدور المضيف •

ثانيا : المؤثرات اليونانية فى مشكلة قدم العالم :

القول بقدم العالم عند فيلسوف أو آخر لا يعنى أن هذا الفيلسوف يرفض الاعتراف بوجود الصانع وبمعنى اخر فان الذهاب للقول بقدم العالم لا يعد متناقضا مع أدلة وجود الله لأن هذا يتوقف على معنى كلمة القدم نفسها فهل هى قدم الصورة أم قدم المادة ثم هل القدم بالزمان أم بالرتبة والذات(٢٧) مع ملاحظة أن ابن رشد نفسه قد قام بالدفاع عن الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم وفى ذات الوقت قدموا أدلة لوجود الله تعالى •

أ ـ الأزلية : يؤكد تاريخ الفكر الفلسفى بصفة عامة أن فكرة الخلق كانت غريبة على فلاسفة اليونان حيث ذهبوا للقول بقدم العالم وخاصة أفلاطون الذى كان أول من تناول هذه المشكلة من فلاسفة اليونان ورأيه مخالفا لرأى أرسطو حيث ذهب الأخير الى أن العالم لو كان حادثا لكان معروفا ثم وجد والمعروف أنه مادام العالم متحركا فهو يرتبط بالحركة ولما كانت الحركة أزلية متصلة(٢٨) أصبح العالم أزلى مثلها •

ويعد رأى ابن رشد فى قدم العالم مجموعة من الردود البرهانية العقلية على حجج الغزالى فى مسألة حدوث العالم والتى كفر بها الغزالى الفلاسفة فى كتابه تهافت الفلاسفة وقد اقتنع ابن رشد بمبدأ الحركة الذى وجده عند أرسطو والذى جعله يذهب للقول بقدم العالم ـ هذا بالاضافة الى محاولته اثبات استحالة تصورنا لمدة زمنية تكون قد وجدت بين الله ووجود العالم ذلك لأنه مادام الله قد فعل الفعل فلايجوز تراخى المفعول عن فعل الفاعل المريد(٢٩) لأن المفعول مصاحب للفعل بالضرورة ولما كان صاحب الفعل أزلى كان فعله أزليا لأن المراد من طبيعة المريد •

وهذا لا يعنى أن ابن رشد أراد للعالم أن يكون قديم القدم الالهى بل ان القدم الذى قصده ابن رشد جاء نظرا لأن العالم عنده وجد عن الله منذ الأزل بمعنى أنه فيض الله فى الزمان

---

(٢٧) ابن تيمية ـ موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول جـ١ ص ٩٦
(٢٨) د• عبد الرحمن بدوى ـ أرسطوص ١٤٦ ـ القاهرة ١٩٤٣
(٢٩) ابن رشد ـ تهافت التهافت ص ٣

والزمان لا ينقطع ثم ان العالم يعتبر أيضا مخلوق لأنه معلول لله وقد أراد ابن رشد من القول بقدم العالم ليس القدم الذاتى بل قدم المادة أى أن مادة العالم أزلية وبالتالى لا تفنى .

وقد استخدم ابن رشد فى أدلته على قدم العالم طريق البرهان وهو طريق أرسطى يذهب فيه الى أن الجدل فى هذه الأمور لا يجدى لأنه لا يصل الى مرتبة البرهان ـ وينبهنا ابن رشد الى أن أقوى الأدلة على حجة أو فكرة هى القياس لأنه اذا ادعى مدع أن المفصول لا يمكن يتأخر عن فاعله خاصة ان كان هذا الفاعل موجود بجميع شروطه فلابد أن يثبت ادعائه هذا اما بقياس فيأتى به أو بارادته ان ما يدعيه هو من المبادىء الأولى وهذه الأخيرة يجب أن تكون معترفا بها من جميع الناس كشهود عليها وحتى هذا الاعتراف ليس صحيحا لأنه ليس من شرط المعروف أن يعترف به جميع الناس([٣٠]) . وهذا المطلب من جانب ابن رشد يصعد به الى فكر أرسطو حيث الدور الكبير الذى أسنده أرسطو للقياس وجعله شرطا من شروط المعرفة السليمة خاصة ان كانت المقدمات صادقة .

ويؤيد ابن رشد أرسطو فى ذهابه الى أهمية الحركات الواقعة فى الزمان والتى تتضمن أن كل حركة واقعة فى الزمان الحاضر لابد وقد سبقتها حركات لانهاية لها كما تذهب الدهرية حيث يجوزون وجود مسبب بلا سبب ومتحرك من غير محرك بل المقصود بقدم الحركة السابقة أن نصل من قدمها الى قدم المادة الأولى كما يرى الفلاسفة ـ واذا تأملنا رأى أرسطو نجده يفترض وجود حركة ابتداء بالنسبة الى الطبيعيات اذ لاوجود لها أى للطبيعيات ولا لعلم آخر من العلوم الا بافتراض الحركة([٣١]) .

وقد رأى ابن رشد أن الحركة لها دوران وهذا الدوران يفيد وجود زمان بدأت فيه أول حركة([٣٢]) وهذا فى الحقيقة رأى أرسطى حيث نجد أن فكرة الدوران هذه تؤدى بنا فى النهاية الى اثبات محرك أول وهو مارآه أرسطو وما أراد الوصول اليه من خلال فكرته عن الحركة .

وقد حاول ابن رشد أن يصل الى قدم الحركة حتى يصل بالتالى الى قدم العالم وقد اقتضى منه ذلك البحث فى كنه الزمان وهل هو قديم ؟ وكانت هذه النقطة هى الطريق الثانى الذى استخدمه ابن رشد لاثبات قدم العالم من خلال قدم الزمان الذى حاول اثباته

---

(٣٠) ابن رشد ـ تهافت التهافت ص ٥

(٣١) أرسطاليس ـ الطبيعة ص ٤٠٧ ترجمة اسحاق بن حنين جـ١ تحقيق عبد الرحمن بدوى ـ القاهرة ١٩٦٤

(32) Quadri : La philosophie arabe dans l'Europe medievat p. 228—229.

بطريق البرهان مبتعدا عن طريق الجدل ــ وأول علاقة للزمــان بالحركة هى أنهما يشتركان فى مزية الاتصــال فالحركة متصلة والزمان متصل كذلك فان فى كليهما يمكن التمييز بين التقديم والتأخير ويمكن هنــا القــول أن تقــدم الزمان وتأخره يظهــر فى الحركة فان كل حركة من الحركات تنبهنا الى مرور زمان •

ويذهب ابن رشــد الى أن أزلية الزمان تأتى من أنه مكون من آنات (٣٣) والآن عبــارة عن الحــد المشترك بين ماضى ومستقبل أى أن اللحظة لابد أن تكون مسبوقة بزمان ولمــا كان الزمان لا يوجد أو يحس الا بالحركة فالحركة اذن ازلية بالضرورة ــ ثم اننــا لو افترضنا ان العالم فعل الله المحدث فلابــد أن نسلم أن كل محدث فان المــادة تسبقه اذ الحادث لا يستغنى عن المــادة والمــادة لا تكون حادثة وانما الحادث هو الصــور والاعراض • والمــادة لا يكون لها مادة تسبقها ولا يمكن أن يمر ذلك الى غير نهاية بل لابد من القــول بوجود مادة أولى قديمــة وموجودة منذ الأزل وهذه المــادة لا تتكون لأنها لو كانت تتكون لكان ذلك من فســاد ماقبلها لأن الفساد هو (كون) لغيره ولذلك لا يجوز أن يكون عدم الشىء هو الذى يتحول وجودا بل المتحول هو شىء له شــيئيه تحتسب وجودا لأن العدم لايتصف بالتكون •

من هــذا يريد أن يصــل ابن رشــد الى أن العدم هو ليس بعدم بل هو (طبيعة) تعــد مادة قديمــة لهذا العــالم وأن الفكرة القــائلة بأن هنــاك زمانا كان العالم فيــه معــدوما فكرة خاطئة لأنها تفضى الى أمرين أولهما وجود مدة زمنية بين الله والعالم وهــو محال لأن المعلــول لا يتراخى عن علته وثانيهما لأن فكرة العدم نفسها لا وجود لها لأن العدم امتنــاع الوجود أصلا •

ب ــ الأبدية : وهــذه المســـألة ترتبط بمسألة الأزلية ولابد أن نعلم أن فكرة الأبدية لا تأتى من فراغ لأن الأبدى لابد أن يكون أزليا والعكس صحيح لأن من طبيعة الأزلى الاستمرارية فى الوجــود الى مالا نهــاية وكذلك الأبدى اذ لا يجوز أن يبقى شىء الى مالا نهاية وهو مخلوق فالمحدثات تفسد وتفنى بالضرورة •

وقــد ذهب ابن رشــد الى أن مالا مبدأ له لا انقضاء له هــذا بالاضــافة الى أنه مادام العالم أزليــا فهو أبدى بالضرورة وما دام العــالم معلول لعلة أزلية أبدية والمعلول لا يتراخى عن علته فهو مثلها من حيث الأزل والأبد حتى فكرة الفساد وحــاول ابن رشــد تجنبها بالالتجــاء الى فكرته الجديدة والتى يمكن تسميتها بالعدم المتشخص أو الهيولى وهذه كلها آراء أرسطية ــ كما نرى ــ تستخرج من الفاســد حيــاة أخرى لأن الفساد فى رأى أرســطو هو عبــارة عن تغير فى الكيف

---

(33) Manquant : Aristote naturaliste p. 25.

مثال ذلك عندما يتحول الابيض الى أسود(٣٤) فان هذا التحول يعد فسادا للون الأبيض وظهور الكيفيه الجديدة القابلة له وهي اللون الاسود ومن ثم يصبح الفساد تحولا نحو الكيفيات المضادة ولا يجوز اطلاق كلمة فناء عليها •

وقد حاول ابن رشد اثبات أن المادة القديمة باقية لا تفنى فذهب الى انها مادامت لها شيئية فقد لزم وجودها فى زمان فان كانت قبل العالم فهى ازلية كالزمان وان كانت بعد العالم فهى ليست تعنى الفناء بل عودة الى القوة وذلك أيضا يتم فى زمان وهى تعد فى الحالتين ازليه فى الأولى وأبدية فى الثانية باعتبار بقائها فى القوة وليس فى الفعل وبقائها فى القوة يعد بقاءا لا نهائيا لانه السبب فى تكون وجود آخر لصور اخرى ـ واذا كان ابن رشد قد تجنب فكرة الفناء فلأنه اراد ان يجعل فعل الله تعالى بالايجاد وليس الله فاعلا للعدم المطلق •

ج ـ القوة والفعل وارتباطهما بالأزلية والابدية : استخدم ابن رشد فكرة القوة والفعل من أجل الوصول الى اثبات قدم العالم واثبات حدوثه فى نفس الوقت لأنه رأى انه مادام يثبت حدوث الفعل يثبت بالتالى أنه له محدث ـ وفى استخدام ابن رشد لفكرتى القوة والفعل يذهب الى أن الفاعل ينحصر فعله فى اخراج ما بالقوة الى الفعل وبالقياس الى هذا القول الارسطى والذى تأثر به ابن رشد نصل الى ان ابن رشد قد حول عملية الايجاد الى استخراج أو فعل التحويل أى تحويل الشىء من حالة القوة الى حالة الفعل وهذا التحويل يقوم به الله تعالى فكأنه نفى عن الله صفة الاحداث أو الخلق وقصر فعله على استخراج الموجودات التى بالقوة الى الفعل ولذلك نراه قبل لفظ المحرك الأول الذى ورد فى مذهب أرسطو حيث نرى عنده أن تغير الشىء هو عبارة عن تحوله(٣٥) • وهناك فارق بين كلمة محرك وخالق اذ الأولى تفيد أن الأشياء موجودة لكن ينقصها التحريك أما الثانية فتفيد فكرة الايجاد من العدم أى ايجاد الشىء بعد أن لم يكن •

وتحول الأشياء من القوة الى الفعل يحقق اتحاد الصورة بالهيولى واعدام هذه الموجودات يعنى اعادتها مرة أخرى الى القوة فتنفصل الهيولى عن الصورة لأن الايجاد عند ابن رشد هو حركة وكل حركة تفترض مجالا وهذا المجال هو الهيولى التى تتصف بقابلية لتلقى الصور ولكن مع تجردها من كل خاصية ايجابية سوى هذا الاستعداد لقبول التغيرات عليها وهى تتضمن صور الموجودات بالقوة قبل خروجها الى الفعل وهذا يعنى أنها تحمل مبادىء الأشياء ـ والذى جعل ابن رشد يؤكد على أهمية القوة هو جعله العدم (طبيعة) متشخصة هى الهيولى الا اذا كان

(34) Aristote : L'organon, traduction par j. tricote p. 75.

(35) Moreau : Aristote et son école p. 138.

مقصد ابن رشد فى العدم الذى هو المادة الأولى القديمة غير مقصده فى العدم الناشئ من تحول الموجود من حال الوجود الى حال العدم وعلى اى الحالين فان العدمين يتضمنان فكرة الكون والفساد ويمكن تسمية الهيولى الأولى بالموجودات الأزلية ويمكن تسمية عودتها الى القوة مرة أخرى بالموجودات الأبدية لأنها فى نظر ابن رشد لم تعدم ولكنها كصور وأعراض فان فسادها هو تكون لصور أخرى ومن هنا اتصفت بالأبدية .

وهذه الفكرة من جانب ابن رشد فكرة ارسطية اسماها ارسطو بالكون والفساد لأنه ذهب الى أن كل تغير هو تغير الى كمال او فساد أى انه لابد ان يفترض فى الشيء الذى يتغير انه ناقص سيكمل أو كامل سينتقص ومن هذه الفكرة توصل ارسطو الى اثبات المحرك الأول ـ والذى جعل ابن رشد يقدم القوة على الفعل رغم فاعليه الفعل وايجابيته انه اعتبر القوة أساس الشيء حتى الحركة اعتبرها كمالا بالقوة فاذا لم يكن هناك قوة لم تكن هناك حركة وهذا القول استفاده ابن رشد من ارسطو(٣٦) الذى جعل القوة تسبق الفعل وهى الدافعة للتحريك .

وقد حاول ابن رشد بهذه الطريقة أن يوجد علاقة بين المادة والصورة حتى يؤكد علاقة بين الموجودات حيث أن هذه العلاقة تجعل الأشياء رغم كثرتها ترجع فى النهاية الى مبدأ واحد هو فاعلها على الحقيقة لأن موجد الترابط بينها هو محدث الوجود لها ـ وعلى الرغم من ذهاب ابن رشد للقول بقدم العالم فانه لم يقل بالفيض خاصة وانه أكد على فكرته الجديدة (الحدوث الأزلى أو التجدد المستمر) وان الله تعالى يحفظ العالم على وجه أتم واشرف وهذه كلها كانت تؤدى الى القول بالفيض خاصة وأنه حاول الغاء فترة زمنية بين الفاعل والمفعول عندما قال بأن المعلول لا يتراخى عن علته وذلك حتى يظل العالم مستمرا من طرفيه كفاعله وبهذا يصبح العالم عند ابن رشد قديما وان كان يقصد بقدم العالم قدم المادة الأولى فقط .

ورفض ابن رشد لفكرة الفيض كأن تأثرا بأرسطو على وجه التحديد وذهب الى أنه لم يجد مبررا عقليا واحدا لهذه الفكرة أو حتى تأييدها عند من ذهبوا اليها لأنه لا يجوز القول بالصدور أو الفيض عن محرك(٣٧) وهذه الحجة لها وجاهتها اذا أخذنا فى الاعتبار قول ابن رشد بأن الله تعالى عندما يخترع الموجودات انما يكون ذلك بتحريكها من القوة الى الفعل

---

(٣٦) ابن رشد ـ تفسير مابعد الطبيعة جـ٢ ص ١١٣١ ـ ١١٣٧ نشرة موريس بوجيه ـ بيروت ١٩٤٢

(٣٧) ابن رشد ـ تفسير مابعد الطبيعة جـ٣ ص ١٤٩٧ ـ ١٤٩٨

وكذلك اذا أخذنا في الاعتبار ذهابه للقول بأن الله تعالى يخترع الأسباب بمعنى أن هذه الموجودات تتواجد بعضها عن بعض عن طريق السبب والمسبب([٣٨]) ولا يجوز أن يقال عن الأسباب أنها مفيضة لمجرد أنها علل للمسببات الناتجة عنها — كذلك لا يمكن القول عن الله تعالى أنه مفيض الأسباب لأن الافاضة لا تكون الا في الخلق أي خلق الموجودات دفعة واحدة بلا فترة زمنية يحدث فيها توقف أو انقطاع عن الفيض ولما كان الله تعالى يخلق أسباب الموجودات بفعل التحريك فلا يجوز أن ينسب اليه القول بالفيض •

وقد اعتمد ابن رشد في رفضه لفكرة الفيض على فكرة أرسطو في الايجاد وان كان قد اختلف معه في أن اله أرسطو كان علة غائية فقط بينما اله ابن رشد كان علة فاعلة (الله) وغائية أيضا لأنه الصانع الوحيد لهذا العالم وان كان فعله يعتمد على المادة القديمة وكان هذا الخلاف من جانب ابن رشد هو محاولة منه للتوفيق بين مفهوم الله عند أرسطو ومفهوم الله الذي يتفق والعقيدة الاسلامية •

ثالثا : ادلة وجود الله والمؤثرات اليونانية فيها

اذا استعرضنا الأدلة التي ساقها ابن رشد لاثبات وجود استلفت نظرنا ذلك الدليل الذي استقاه ابن رشد من أرسطو وأقصد به دليل الحركة وهو أكثر الأدلة التي برز فيه التأثير اليوناني على أقوال ابن رشد ولا غرابة أن يستخدم ابن رشد دليل الحركة في اثبات وجود الله مثلما استخدمه في اثبات قدم العالم وقد أراد بذلك أن يتدرج من الحركة الى المحرك الأول الذي وصل اليه أرسطو قبل ذلك والسبب في ذلك انه قد تبين لابن رشد استحالة تحرك الموجودات بنفسها أي أن تحركها لابد أن يكون من شيء خارجي عنها([٣٩]) وليست هي محركة لذواتها اذ كيف تكون حركة ان لم توجد علة لها بالفعل تدفعها للتحرك لأن المتحرك لابد أن يحركه شيء ما بالضرورة •

ويفسر ابن رشد ذلك بقوله انه لما كان الجوهر الذي بالقوة عندما يخرج الى الفعل انما يخرج من قبل جوهر هو بالفعل فقد اقتضى ذلك انتهاء الأمر في الموجودات الفاعلة الى جوهر فعل محض([٤٠]) وبذلك ينتفي التسلسل تماما بانتهاء الموجودات الى هذا الجوهر ولذلك يمكن القول بأن المتحرك انما يتحرك من جهة ما هو بالقوة والمحرك يحرك من جهة ما هو بالفعل ولا يمكننا تصور أن هذا المحرك الأول يحرك تارة ويتوقف تارة لأن هذا يعني أن هناك من هو أقدم منه يدفعه للحركة ثم يدفعه للتوقف وهو محال •

---

(٣٨) ابن رشد تلخيص مابعد الطبيعة ص ٩١ — ص ٩٢ ، تهافت التهافت ص ٨١

(٣٩) أبو العلا عفيفي — ترجمة عربية لمقالة اللام ص ١١٠ جـ١ — القاهرة ١٩٣٧

(٤٠) ابن رشد — تهافت التهافت ص ١٠٧

ويذهب ابن رشد أيضا الى انه لما كان هناك ثلاثة محركات أول وآخر وأوسط ولما كان الأخير غير متحرك أصلا والأوسط محركا ومتحركا فان ذلك يؤدى بالضرورة الى أن يكون الأول غير متحرك لأنه لو كان كل محرك متحرك فى ذات الوقت لما فارق أحدهما الآخر الى أن يوجد محرك لا يتحرك ولهذا كان لابد أن يوجد محركا أول مفارقا للمتحرك لأننا لو افترضنا أن المحرك الأوسط مؤلف من شيئين فان كل مؤلف من شيئين اذا جاز مفارقة أحدهما للآخر فى الوجود جازت هذه المفارقة على الآخر أيضا ومن ذلك تتبين أنه لابد من وجود محرك أول نسبته الى هذا الكل نسبة المحرك الأول فى الكائن الحى لهذا الكائن وأنه ثابت لا يتغير بالذات ولا يكون محلا للحوادث •

والمتأمل فى أقوال ابن رشد هذه لا يكاد يجد فرقا بينها وبين دليل الحركة عند أرسطو حيث يذهب الأخير الى أن كل ما هو متحرك فهو متحرك بشىء آخر(٤١) وهذا يعنى أمرين اما أنه متحرك بحركة مباشرة من هذا الآخر أو أنه متحرك بحركة غير مباشرة أى بتوسط متحرك محرك وفى هذه الحالة فاننا نجد محركات متوسطة متناهية العدد بالضرورة ولما كان التسلسل الى غير نهاية ممتنعا فنحن بذلك نصل الى المحرك الأول المطلوب فاذا كان متحركا فهو متحرك بذاته ومن هنا يمكن القول بأن فى العالم حركة لها بداية وعلة أولى ثابته محركة وغير متحركة(٤٢) وهذه العلة مغايرة تماما للأشياء الأخرى التى تتحرك دائما وتحرك فى ذات الوقت •

وفى أدلة وجود الله عند ابن رشد نجد انه استعان ببعض الأفكار الأرسطية وكانت واضحة تماما فى مذهبه ومن هذه الأفكار : فكرة الحد ، فكرة البرهان ، فكرة القوة والفعل ، فكرة السبب والمسبب •

أ ـ فكرة الحد : وهى التى استخدمها أرسطو من قبل كطريقة يتوصل بها الى العلم وبيان ماهية الأشياء(٤٣) وكما سبق أن بينا أن أكثر الأدلة التى تتضح فيها فكرة الحد لدى ابن رشد هو دليل الحركة اذ نراه فيه أكثر اقترابا لأرسطو ذلك لأنه أولا يصعد من حركة الموجودات فى العالم الى المحرك وثانيا لأنه يتأمل دوران الموجودات بحيث تتجه فى هذا الدوران الى هذا المحرك باعتباره العلة الغائية لها وهو بهذا قد أقام علاقة وثيقة بين المتحرك والمحرك أى بين القابل من ناحية والفاعل من ناحية أخرى •

---

(٤١) ارسطاليس ـ السماع الطبيعى ص٢٠٧

(42) Robin (Léon) : Aristote p. 60.

(43) Mieli (A.) : Aristote Sovent p. 169—182.

ب ـ فكرة البرهان : ويعنى البرهان اثبات نتيجة يقينية من مقدمات يقينية بالضرورة بمعنى أن البرهان يصدر عن مبادىء كلية يقينية ويؤدى الى العلم([44]) وقد اعتبر أرسطو أن القياس البرهانى هو القياس العلمى لأن العلم هو البحث فى الأشياء من حيث عللها .

وفى أدلة جود الله التى قدمها ابن رشد نجده قد استخدم البرهان وبصفة خاصة البرهان (الانى) أى البرهان الذى ينتقل فيه من المخلوق الى الخالق بمعنى أنه يتعرف على الخالق عن طريق مخلوقاته وقد استعان ابن رشد بفكرة البرهان عندما أراد الصعود من الأمور المحسوسة الى الأمور المعقولة حتى يصل الى اليقين ولا نغفل انه امعان من ابن رشد فى الأخذ بطريقة البرهان فقد وضع هذا الدليل أيضا تحت القياس البرهانى فى شكل مقدمات ونتيجة([45]) حيث يذهب الى أنه ما دام العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الانسان (مقدمة صغرى) وما دام كل ما يوجد موافقا فى جميع أجزائه لفعل واحد وموجها نحو غاية واحدة فهو مصنوع (مقدمة كبرى) اذن فالعالم مصنوع وله صانع بالضرورة (نتيجة) .

جـ ـ فكرة القوة والفعل : ترتبط القوة والفعل ببعضهما لأن كلا منهما تكمل الأخرى وارتباطهما يعنى اتحادا يحدث بين الصورة والهيولى وبينما ترتبط الصورة بكلمة الفعل ترتبط الهيولى بلفظ القوة وذلك لأن القوة توجد فى الهيولى بينما يتحقق للأشياء وجودا فعليا بالفعل ومن ثم فان اتحاد الصور بالهيولى يعنى أن الشيء قد تحقق بخروجه من القوة الى الفعل وهذا هو الايجاد([46]) .

وقد ذهب ابن رشد فى عرضه لفكرة القوة والفعل الى نفس ما ذهب اليه أرسطو فى هذه الفكرة حيث أثبت أرسطو أن للفعل كمالا يفعل حركته وقد تابع ابن رشد أرسطو عندما أبرز أهمية الحركة فى أدلته لوجود الله لأنه اعتبر أن بالحركة سنرى الوجود متحققا فى عالم الفعل ولذلك فقد جعل أرسطو الحركة مصدرا للكمال بمعنى كمال التحرك بما هو متحرك نظرا لأنه رأى أن الحركة تقوم بدور هام حيث يتم بها خروج الوجود الى الفعل وفى هذا الخروج كمال له .

وقد أراد ابن رشد من تقديم فكرة القوة والفعل فى مذهبه سواء فى القول بقدم العالم أو فى أدلة وجود الله أن يبرهن على أن هناك محركا يحرك جميع هذه

---

(44) Georr (Khalil) : Les categories d'Aris tote p. 110.

(٤٥) ابن رشد ـ تلخيص البرهان ص ٢٠٤ ـ القاهرة ـ دار الكتب بدون تاريخ .

(٤٦) صدر الدين الشيرازى ـ شرح الهداية الأثيرية ص ٨٥ طهران ١٣١٣هـ .

الأشياء التى فى الطبيعة وعندما أراد الوصول اليه صعد من الموجودات الى الموجد عن طريق الحركة ـ وهو اعتراف صريح باستخدام منهج البرهان الأرسطى فى البحث عن ماهيات الأشياء ـ كذلك فانه استخدم فكرة القوة والفعل أيضا من أجل ابعاد فكرة العدم عن الذهن بل رفضها كلية لأننا ما دمنا سنثبت أن هناك موجودات منبثة فى الهيولى بالقوة فاننا سنضطر للاعتراف بوجود حركة ما تخرج هذه الموجودات الى الفعل ليتم وجودها ولكى تتحقق الحركة وأهميتها .

د ـ السبب والمسبب : وقد قصد ابن رشد بهذه الفكرة رفض المصادفة والاتفاق مستخدما فى ذلك طريق البرهان لأنه حاول اقامة علاقات بين الأشياء وقدر لها صفة الضرورة حتى تتم الأفعال بأسباب ضرورية حتمية . ومحاولة ابن رشد التأكيد على العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها تؤدى الى التأكيد على أن هناك حكمة الهية وغاية من هذه الموجودات وأيضا محاولة استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهو طريق القياس البرهانى لأنه أراد أن نجعل نظرنا فى الموجودات محكوم بالقياس العقلى خاصة وأن الشرع لم يرفض طريقة البرهان بل على العكس لأنه يؤيد طريق الاعتبار فى الاعتبار فى الآية الكريمة (واعتبروا يا أولى الأبصار)(٤٧) كذلك قوله تعالى (أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء)(٤٨) .

ويذهب ابن رشد الى أننا كلما أبرزنا دورا للعقل كلما تكشفت لنا الأسباب وراء الأشياء وان انكار العلاقة بين الأسباب والمسببات لهو تقليل من شأن العقل(٤٩) والمهمة التى يقوم بها وقد حاول ابن رشد ابراز خصائص للأشياء(٥٠) الموجودة فى العالم تنسحب عليها صفة الضرورة حتى يصعد من هذه الخصائص الى تقرير أن لكل شىء سببا فى وجوده وله نوعية مميزة قد لا تتشابه مع خاصية أخرى لموجود آخر وهو رأى أرسطى عرضه أرسطو من قبل حين ذهب الى أن من الأسباب ما يقال على الملاءمة(٥١) بمعنى أن تتناسب مع بعضها البعض وقد دعا أرسطو لاستخدام العقل حيث يطلعنا على ماهيات الأشياء وهذه الماهيات تأتى الينا عادة من البحث فى السبب الذى من أجله وحدت الأسباب .

---

(٤٧) سورة الحشر آية ٢

(٤٨) سورة الأعراف آية ١٨٥

(٤٩) د. عاطف العراقى : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١٤٥

(٥٠) ابن رشد : تفسير مابعد الطبيعة جـ٢ ص ١١٣٦

(٥١) أرسطاليس : الطبيعة ص ١٠٧ ترجمة إسحاق بن حنين .

وقد استعان ابن رشد بهذه الفكرة الأرسطية لأنه وجد أن للكون علة غائية هى المنفعة الآتية من توافق الموجودات بعضها البعض ولما وجد هذا التوافق الحاصل بينها أدرك أن هناك عناية الهية نظمت هذا التوافق ودبرته حتى يحصل الكون كله على المنفعة المنشودة ولذلك نجد ابن رشد قد سارع بالربط بين العناية الالهية والعلة الغائية وقال بفكرة السبب والمسبب بل وجعل الرابطة بين السبب والمسبب ضرورية بمعنى أن ما نراه فى الطبيعة يتعلق بأسباب ضرورية أدت اليه •

وجدير بالذكر أن ابن رشد قام بالرد على من سبقوه سواء من الفرق الاسلامية أو فلاسفة الاسلام وذلك فى مسألة أدلة وجود الله وكان نقده لهم متأثرا الى حد كبير بما جاء فى مذهب أرسطو وقد قصد من ذلك تقديم مذهب أرسطو بصورته الصحيحة أولا ثم ابراز مكانة الحجة العقلية البرهانية وأهميتها فى تفنيد المذاهب ثانيا وبيان ضعف الأقوال الجدلية الخطابية وغموضها الأمر الذى يخرج بأصحابها عن الفكر الفلسفى السليم وربما هذا ما جعله يدعو الى التأويل — أما ثالثا فلأن ابن رشد ارتضى لنفسه منهجا عقليا راق له بما فيه من طرق البرهان معللا ذلك بأن نتائج هذا المنهج يقينية بلا جدال •

رابعا : مشكلة الذات والصفات عند ابن رشد ومدى استفادته من آراء فلاسفة اليونان :

قدم ابن رشد مذهبا متكاملا فى ذات الله وصفاته انتهى منه الى القول بأن الله تعالى واجب الوجود ولا تجوز الوجوبية الا له كما انه أثبت لله صفاتا منها ما هو للذات ومنها ما هو للفعل وقد تأول ابن رشد مسألة الذات الالهية على ضوء رأى أرسطو فى المحرك الأول فنراه قد عنى بتنزيه الذات الالهية عن مشابهة البشر ومماثلة المخلوقات الجسمية — كذلك يذهب ابن رشد الى أن العقل نفسه يقضى بتنزيه الذات الالهية ونفى صفات النقص عنها والا لما بقى العالم حتى الآن موجودا لا يعتريه فساد أو اختلال على أن الله تعالى قد أشار الى هذا فى القرآن الكريم حيث يقول (ان الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده)(٥٢) •

واذا تأملنا مذهب ابن رشد فى الذات الالهية نجد أن المؤثرات الأرسطية قد دخلت فى سياق مذهبه حتى أنه أكد على أن الله تعالى ما دام بسيط الحقيقة وهى من الأمور البديهية فلذلك يمتنع وجود صفات كثيرة قائمة بذاتها فيه — كذلك يمكننا القول بأن الذات الالهية عند ابن رشد هى العقل — والعقل والمعقود شىء واحد وتبرير ابن رشد لهذا القول يعتمد على أنه يستند الى العقل والمعقول شىء واحد • وتبرير ابن رشد لهذا القول

---

(٥٢) سورة فاطر آية ٤١.

يعتمد على أنه يستند الى العقل فى الأحكام ـ فعندما نقول ان العقل والمعقول شيء واحد فان هذا ناتج عن تصور عقلى لأن العقل يمكنه الفصل عادة بين الوصف والموصوف لكنه يرجعهما الى معنى واحد .

...

وهذه الأمور كلها نتجت عن تأثر ابن رشد وبما ورد فى فلسفة أرسطو لأن فكرة الوصف والموصوف هذه مستمدة من فكر أرسطو الذى فرق بين الصورة التى فى مادة والصورة التى ليست فى مادة لذلك نجده يرفض احلال صفات كثيرة فى الذات الالهية تقوم بذاتها(٥٣) حتى لو كانت هذه الصفات جوهرية وموجودة بالفعل حتى لا تتعدد الذات بتعدد الصفات وهذا يعد من جانب ابن رشد تنزيها للذات الالهية عن مشابهة المخلوقات .

وقد أثبت ابن رشد الجهة للذات الالهية معللا ذلك أنها ليست مكان حتى نرفض اثباتها بل ان الجهة فى تعريفها هى سطوح الجسم الستة المحيطة به وهذه لا تعد جهات ولا تعد أماكن للجسم أصلا وقد نهض البرهان على ذلك حيث انه لا يوجد خارج سطح الفلك الخارج جسم آخر والا لكان خارج هذا الجسم جسما آخر ويمر الأمر هكذا بلا نهاية وهو محال .

واذا تأملنا حجة ابن رشد على اثبات الجهة نجده متأثرا بفلسفة أرسطو الخاصة بالظواهر الفلكية(٥٤) والتى يذهب فيها أرسطو الى أن وجود الأفلاك خارج الأفلاك أمر خارج عن الطبع لأن الجسم المتحرك فى استدارة انما يتحرك حول مركز الكل لا خارجا عنه فلو كان هناك حركة خارجة عن هذا المركز لكان يوجد مركز خارج عن هذا المركز وهذا يعنى أرض أخرى خارجة عن هذه الأرض وهذا كله ممتنع فى العلم الطبيعى وبالنسبة لمسألة الرؤية فقد نفى ابن رشد الرؤية ونفيه هذا لا يناقض قوله باثبات الجهة اذا ما سلمنا بأن الجهة ليست مكانا كذلك فانه رفض أن يجعل الوجود هو محك الرؤية معللا ذلك بأن هناك أشياء موجودة كالأصوات مثلا لكننا لا نراها(٥٥) وعدم رؤيتنا لها لا يعنى عدمها ـ كما أنه ذهب الى أن المرئى مادام غير محسوس فلا يحتاج الى محل كما أنه من المرئيات بذاتها . ومسألة الرؤية والمرئى هذه استفادها ابن رشد من أرسطو وبالذات من فكرة الحد الأرسطية القائلة بأن الحد هو القول الدال على ماهية الشيء(٥٦) ولذلك نجده قد التزم بالتعريفات المحددة لكل حاسة أو خاصية .

---

(٥٣) ابن رشد ـ تهافت التهافت ص ٧٩

(٥٤) ابن رشد ـ تفسير مابعد الطبيعة جـ٣ ص ١٦٦١

(٥٥) ابن رشد ـ مناهج الأدلة ص١٩٨

(٥٦) أرسطاليس ـ كتاب المنطق ص ٤٧٤ جـ٢ تحقيق د. عبد الرحمن بدوى .

ثانيا : الصفات : وأول الصفات التي يعرضها لنا ابن رشد هي الوحدانية وتبلور عنده في فكرة عقلية هي أننا عندما نتأمل الموجودات حولنا ونجدها تدور وتبغي غاية واحدة هي النظام الموجود في العالم تأكدنا تماما أن العالم وحده وعلى ذلك فان صاحب هذه الوحدة ومدبرها لابد أن يكون واحدا لأن النسق الموجود عليه العالم يؤكد انه ليس هناك أكثر من مدبر له والا لرأينا للعالم اتجاهات مختلفة متضادة لا تربطها أية علاقات وهذا ما يسبب فساد العالم •

ومضمون هذه الفكرة العقلية مأخوذ من رأى أرسطو في السياسات وحاول الربط بين مذهبه في الوحدانية وبين هذا المنهج ذاهبا الى أنه عندما تتعدد الرئاسات لا يستقيم أمر النظام في الرغبة ـ وقد دعا أرسطو من قبل الى أن يكون الرئيس واحد دائما(٥٧) وقياسا لما يجرى في الطبيعة يجرى أيضا في النظام الالهى •

ولا نغفل أن مسألة الوحدانية عند ابن رشد تأثرت أيضا بدليل الحركة عند أرسطو عندما أراد أرسطو اثبات أنه لما كان المحرك الأول واحدا ثابتا نتج عن ذلك أن ترتبت الحركات الصادرة عنه بحيث وجدناها مترابطة ولما حدث ترابطها صدرت الموجودات في نظام تام وترتيب دقيق لأن الذى أخرجها من القوة الى الفعل وقام بتحريكها كان واحدا(٥٨) •

٢ ـ العلم : يذهب ابن رشد الى اثبات صفة العلم لله تعالى وأنها قديمة وقد قصد بقدم العالم تنزيه الله عن حالات التوقف عن العلم بمعنى أن الله تعالى لا يجوز أن يتصف بصفة العلم وقتا دون آخر فيعلم في وقت ويجهل في غيره • وقد دعا ابن رشد لعدم الخوض في مسألة علم الله بالطريق الجدلى اذ أن مدارك الجمهور لن تصل الى دقائق الأمور في العلم الالهى بل ان ذلك قد يبطل معنى الالوهية عندهم(٥٩) •

وقد نبه ابن رشد على أن صدور الموجودات عن الله تعالى يقترن بالعلم(٦٠) فهو يعلمها جميعا وعلمه بها دليل اختياره لها وهو بذلك يثبت لله علما قديما بذاته وبغيره ـ واذا فحصنا قول ابن رشد نجده يحاول اثبات علم الله الكلى حتى يرد على من ذهب الى أن علم الله بالجزئيات فقط وما دام الله تعالى يعلم الكليات والكليات تشمل الجزئيات فهو اذن يعلم الجزئيات فلا يصح أن يقال ان الله تعالى يعلم الجزئيات فقط •

---

(٥٧) ابن رشد ـ تفسير مابعد الطبيعة جـ٣ ص ١٧٣٥ ـ ص ١٧٣٦

(58) Zeller : La philosophie de grecs consi derrée dans son developement historique traduction par E. Boutroux — p. 220.

(٥٩) د• عاطف العراقي ـ المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد ص ٨٨

(٦٠) ابن رشد ـ تهافت التهافت ص ٨٥ ـ ٨٨

وهنا يختلف ابن رشد مع أرسطو فى أن أرسطو ذهب للقول بأن الله يعلم ذاته فقط ولا يعلم الكليات وقد كانت حجة أرسطو فى ذلك أن العالم أدنى من أن يعرفه الله أو يتعقله والأسمى لا يجوز أن يعلم الأدنى ولكن العكس هو الصحيح •

وقد ربط ابن رشد بين العلم الالهى والحياة فذهب الى أن العلم يعنى الحياة لأن العلم ادراك ولا يوجد الادراك الا فيمن له حياة لأن الادراك فعل العقل ولذلك فلا يعقل أن يعمل عقل فيمن لا حياة له وبهذا المعنى يكون الله تعالى حى عالم قادر مريد •

٣- الارادة والقدرة : ترتبط ارادة الله تعالى بالقدرة اذ لا معنى للارادة بدون القدرة لأن المريد العاجز عاجز حتى عن الارادة ولا يقال له مريد •

وعندما يتناول ابن رشد فكرة الارادة يذهب الى أنها شرط من شروط حدوث الفعل اذ لا معنى لفعل بدون ارادة ولذلك فالله تعالى له ارادة قديمة وهو يخلق كل ما يريده من الموجودات(٦١) وقد فرق ابن رشد بين الارادة الالهية والارادة الانسانية لأنه لا يجوز أن تشابه بينهما فالارادة الانسانية لا تعد ارادة على الحقيقة لأنها تنتفى معها صفة الاطلاق لنقص المريد وقصوره أما الارادة الالهية فهى لا تحدها مؤثرات وبالنسبة للقدرة فقد أثبت ابن رشد لله تعالى قدرة أزلية بمعنى انها تمتد الى امكان وجود الشىء قبل وجوده فامكان الفعل فى مقام الفعل وقد أراد ابن رشد التأكيد على فكرته فى السبب والمسبب من خلال عرضه للارادة والقدرة فذهب الى أن الله تعالى قد وضع لكل موجود صفة جوهرية يتميز بها عن غيره وكما تتميز الموجودات بعضها عن بعض يكون لكل منها دوره الذى يؤديه فى الكون لأنه ان لم توجد فى الموجودات صفات جوهرية ارتفعت الأمور الضرورية(٦٢) لأنه لابد من وجود ترابط ضرورى بين ماهية الشىء وحده •

خامسا : مسالة الخير والشر والمؤثرات اليونانية فيها :

حاول ابن رشد الاستدلال ببعض الآيات القرآنية التى يظهر فيها تأثير الله الكامل على الانسان منها قوله تعالى (كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء)(٦٣) ولأن ابن رشد يميل للتفسيرات العقلية فهو لا يأخذ النص على ظاهره والا فهم من ذلك أن الله ينسب الى نفسه فعل الظلم وهو محال أيضا ولذلك فقد ذهب ابن رشد الى أن الظاهر يقبل التأويل بحيث يتفق والتأمل العقلى ومن هذا التأمل العقلى يرى أن الشر يعد حادثا بالعرض مثال ذلك العقوبات التى

---

(٦١) ابن رشد ـ مناهج الأدلة ص ٦٢

(٦٢) ابن رشد ـ تفسير مابعد الطبيعة جـ١ ص ٣٧٣

(٦٣) سورة المدثر آية ٣١

يضعها مديرو المدن والحكومات من أجل الوصول الى نظام عام يسق الكل وليست من اجل ايقاع الشر فى ذاته وكذلك نجد أن الشر قد تحول الى مجموعه من الوسائل يقصد بها الوصول الى الخير وهو النظام الموجود فى العالم حيث نجد أن كل الموجودات تجتمع وتتحرك حول غاية واحدة(٦٤) هى الخير لأنها تبلغ الكمال اى أنها تصل اليه والوصول الى الكمال هو الخير الأعظم •

وهذا الرأى ارسطى بالطبع لأنه يؤكد على ضرورة وجود علة كما ذكر أرسطو حيث تنجذب اليها الموجودات لأنها مركز أعلى قائمة بذاتها وتتحرك الموجودات كلها حركات شوقية(٦٥) الى أعلى متجهة الى هذه الغاية ـ وقد أيد ابن رشد ارسطو عندما ذهب الاخير الى أن هناك مبدا واحد هو أفضل الموجودات جميعا يصل بالأشياء الى النظام والاتحاد الموجودين فى هذا الكل بحيث ان لم تجتمع كل هذه المبادىء المختلفة فسد هذا الكل • والمقصود هنا هو الارتفاع من الجزئى الى الكلى وتصويب الجزئى فى اتجاه الكلى •

ومحاولة ربط الخير والشر بالكلى والجزئى استفادها ابن رشد من أرسطو الذى ذهب الى أن عناية الله تعالى بالموجودات هى من قبل الناموس الالهى الثابت الموضوع لها بمعنى أن هذه العناية نابعة من قانون كلى يحيط بهذه الكائنات وهو القانون الالهى ولذلك لابد لنا فى تفسير الخير والشر أن نضعهما فى علم الله الكلى وليس العلم بالجزئيات لأن الله تعالى يحفظ ويعتنى بالنوع وليس بالعدد لأن عناية الله تشمل جميع الموجودات •

وبالقياس الى فكرة الكلى والجزئى نصل الى فكرة استناد أحدهما (الجزئى) الى الآخر (الكلى) لأن الخير عادة يكمن فى الكلى وكلما اقترب الجزئى من الكلى سيطر الكلى (الخير) عليه فضعف تأثير الشر حتى اذا وصل الى مرحلة الدخول فى الكلى بحيث يشمله الكلى وجدنا أن نسبة الشر تضاءلت أو على الأقل لا تظهر بصورتها الواضحة التى كانت لها عندما كانت منفصلة عن الكلى ولذلك فان فكرة أن الشر عرضى فكرة صحيحة حيث العرض لا استقلال له فى الوجود ولا انفرادية له فى التحقق •

وتتقارب أقوال ابن رشد من أرسطو كما رأينا وان كانت تفترق فى وجود النزعة الدينية لدى ابن رشد لكنها نزعة مصحوبة بالعقلانية •

---

(64) Allard : (M.) Le Rationalisme d'Ave rroes p. 41.

(٦٥) أرسططاليس ـ الكون والفساد ص ٢٥٢ ترجمة سانتهلير ـ دار الكتب المصرية ١٩٣٢

وأود هنا الاشارة الى ان فكرة اتجاه الموجودات نحو الخير يجعلها تبدو متحدة لأن غايتها واحدة ولأنها تبحث عن مبدأ واحد تنتهي اليه • وهذه الفكرة - اي فكرة الاتجاه نحو الخير - نجدها ايضا عند افلاطون حيث ذهب الى ان الله هو الخير المحض(٦٦) وهو الكامل الذي لا ينسب اليه اي عجز او نقص وذهب كذلك الى ان الانسان لا يمكن ان يبلغ الخير المحض في افعاله لانه مركب من نفس وجسم والجسم يكون ويفسد وهذا هو مصدر الشر(٦٧) لأنه (الهيولى) ولكن عناية الله بالانسان تمنحه معرفة الطرق التي يصل بها الى الغاية •

سادسا : مشكلة القضاء والقدر عند ابن رشد واستفادته من آراء فلاسفة اليونان :

ترتبط مشكلة القضاء والقدر بالعلم الالهي ذلك لأن القضاء هو علم الله الكلي الذي يحيط بالاشياء التي دون مرتبة الذات وهو علم منزه عن التغير والتجدد او التكثر وهذا يعني أن جميع الموجودات موجودة بحقائقها في العالم العقلي اما القدر فهو عبارة عن صور الموجودات في العالم النفسي السماوي على الوجه الجزئي اي مجزأة واحدة واحدة بعد الاخرى لانها ممكنات وتكون مطابقة لما في موادها الخارجية مستندة في ذلك الى عللها وأسبابها وواجبة بها كقوله تعالى (انا كل شيء خلقناه بقدر)(٦٨) واذا كان القضاء يختص بالعالم العقلي فان القدر يختص بالعالم النفسي والاثنان في المرتبة الالهية •

وقد حاول ابن رشد أن يقدم أفكاره في هذه المسألة مستخدما جانبا من آراء أرسطو ولذلك نراه يجعل مسألة القضاء والقدر تدور كلها حول فكرة الجوهر العقلي وهي فكرة يونانية أصلا ثم انتقلت الى فلاسفة الاسلام حيث تمثلت عندهم فيما يسمى الوساطة أو العالم العقلي •

وقد بدأ ابن رشد هذه الفكرة بأن بحث في الأسباب من حيث ترتيب نظامها وتدرجها وهذا يقتضي في رأي ابن رشد وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت ولذلك فان العلم بالأسباب أي أسباب هذا الشيء هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم في وقت من الأوقات وعلى هذا ذهب ابن رشد للقول بأن كل شيء في هذا العلم يوجد بقضاء سابق وقدر سابق بل يمكن اجتماع الأمرين معا ويسميها (السبب الخارجي)(٦٩) في مقابل (السبب الداخلي) الذي هو ارادة العبد وهذا يعني اعتراف ابن رشد بقدرة ما للعبد لأنه يعمل بارادته وقدرته لكن كل هذا مخلوق لله

---

(66) Reverdin (O.) : La réligion de la cité platonicienne p. 272.

(67) Diès (Augus e) : Autour de platon, tome II p. 245—615.

(٦٨) سورة القمر آية ٤٩

(٦٩) ابن رشد — مناهج الأدلة ص ٢٢٦

فأعمال العبد تضاف اليه اضافة المسبب للسبب لأنه هو سبب وجود تلك الأفعال لكنها تضاف الى الله اضافه المخلوق الى الخالق •

والحقيقة أن هذا القول من جانب ابن رشد يعتبر توفيقا بين الدين والفلسفة حيث اراد اثبات افعال للانسان باعتباره سببا وافعالا لله باعتباره خالقه لما ورد في الشرع — ولم يرض ابن رشد بدون مبدا الجبر بالنسبة للانسان لكي يتيح الفرصة للتأكيد على الثواب والعقاب وبذلك فقد ذهب للقول بان الله تعالى يخلق فى الانسان القدرة على الضدين(٧٠) لكنها قدرة مقيدة بالأسباب الخارجيه التى طرحها الله تعالى فى الكون ولذلك يمكن القول بان ابن رشد فى مسالة القضاء والقدر قد ارتضى حلا وسطا بين الجبر والاختيار مع الاخذ فى الاعتبار ان الفاعل على الحقيقة هو الله تعالى •

وقد ذهب ابن رشد الى ان قضاء الله وقدره هما اللوح المحفوظ وهو الذى يحوى علم الله تعالى بالاسباب والمسببات ومقاديرها — واقوال ابن رشد هذه تعد ردا على القائلين بان مذهبه ينفى الثواب والعقاب لان قول ابن رشد باختيار الأنسان لأفعاله وأنه السبب المبشر لها يعد دليلا على وجود الثواب والعقاب •

ويصدق على فكرة الارادة الداخلية عند ابن رشد مسألة البخت وتلقاء النفس التى وردت فى مذهب أرسطو عندما أراد توضيح نواميس الكون(٧١) وهى فكرة وان كانت ارسطيه الا انهــا وردت ايضا فى الشرع ولكن ورودها فى الشرع كان على جهــة انهــا الموجــودات الطبيعية التى سخرها الله تعالى لخدمه الانسان وحفظ وجوده على الارض — اما ورود الفكرة نفسها عند ارسطو فكان على جهة اسناد الأدنى الى الاعلى ومحاوله التدرج بالموجــودات المحسوسة الى الموجــودات المعقولة من خــلال الناموس الكونى او القانون الطبيعى الذى ذهب فيه أرسطو الى أن الموجودات لا يأتى ارتباطها اتفاقا بل هو يسير وفق هــــذا الناموس •

فكرة الجواهر والأعراض :

وفى تناول ابن رشد لمسألة القضاء والقــدر وجد أنهــا ترتبط ارتباطا وثيقا بفكرة الجواهر والأعراض أو كما يسميها هو الطبائع ذلك لأنــه رأى أنها السبب الأصلى الذى ينبنى عليه المســار الكونى لجميع الموجودات من حيث انهــا ثابتــة وضرورية وتتوارد عليها الأعراض والكيفيات فى دورات مستمرة • وفكرة الجــوهر هــذه فكرة أرسطية وتعنى الشيء الموجود فى الأســاس وهو

---

(٧٠) ابن رشـــد — مناهج الأدلة ص ١٢١

(٧١) أرسطاليس — السماع الطبيعى ص ١١١ — ١١٢

شيء حامل للصفات([72]) وقد جعل أرسطو الصور جوهرية لأنه وجدها كيانات ثابتة أزلية([73]) ولذلك يمكن اطلاقها على الأرواح المفارقة لأن شخصها بذواتها وليس بمادة •

وقد ذهب ابن رشد الى أن الطبائع التي أودعها الله تعالى في الموجودات هي التي تتحكم في مسارها من حيث السرعة وشدة الوجود أو ضعفه أو النسبة المقدرة وغيرها من الأمور الجوهرية اللازمة لمنفعة الانسان وهنا تكمن فكرة الجواهر التي أراد ابن رشد ابرازها في مسألة القضاء والقدر لأن الموجودات باعتبار أنها مخلوقات لله تعالى فهي اما جواهر أو أعراض والجواهر هي القوى المحركة للأعراض ولذلك فهي تعد أسبابا لهذه الأعراض مثال ذلك النفس بالنسبة للبدن •

وقد لجأ ابن رشد لفكرة الجواهر أو الطبائع لأنه وجدها الحل العقلي والدليل على دورة الكون حيث لا دوران للكون بالمصادفة أو كيفما اتفق بل ان ذلك كله يرجع الى توافق أعيان الأشياء في الاتيان بالأفعال عن طريق العلاقات الضرورية بينها — وهذه الفكرة استفادها ابن رشد من أرسطو حيث ذهب الأخير الى أن هناك جوهر محسوس هو السبب في سائر الجواهر المحسوسات ومتقدم عليها وصورته هي الجوهر الأقصى المتقدم على سائر الجواهر وأنه المعطى لسائر الجواهر جوهريتها الكائنة الفاسدة([74]) ويمكننا القول بأن دور الجواهر في مذهب ابن رشد يفيد اتجاهين هامين :

أولا : انه لم يقيد حرية الانسان في توجيه قواه الطبيعية الى اختيار الفعل والقيام به •

ثانيا : انه بتوضيحه لأهمية السبب والمسبب والضرورة والثبات لم ينف القدرة الالهية بل على العكس اذ أفاد هذا المذهب في ابراز القضاء والقدر في الكون بصورة عقلية لأنه لما كانت الأعيان أو الجواهر مخلوقات لله فقد سخرها الله تعالى لتكون أسبابا دائمة([75]) لأفعال متوالية تحفظ النظام القائم •

ولما كانت هذه الأسباب قد خلقها الله تعالى أصبح الجوهر بمثابة الواسطة أيضا بين الله والموجودات ولكن واسطة على نحو جديد فهي ليست عنده ناقلة للأثر الالهي فقط بل انها فاعلة أيضا أو بمعنى أدق دائمة للأفعال ولذلك أسماها أسبابا([76]) •

---

(٧٢) برتراندراسل — حكمة الغرب ص ١٥٧ جـ١ ترجمة د• فؤاد زكريا — الكويت ١٩٨٣

(73) Sertillanges : Saint thomas d'Acquin p. 102—103.

(٧٤) ابن رشد — تفسير مابعد الطبيعة جـ٢ ص ٧٨١

(٧٥) ابن رشد — مناهج الأدلة ص ٢٣١

(٧٦) ابن رشد — تلخيص كتاب السماء والعالم — المقالة الثانية ص ٣٨

وقد أيد ابن رشد ارسطو في قوله بأن الأعراض انما تقوم بالجواهر بالضرورة فالأصل هنا هو الجوهر اما الاعراض فمحمولات عليها (٧٧) حيث تبنى عليها جميع الاشياء والأفعال والموجودات ولذلك فقد نقد ارسطو افلاطون عندما قال بالمثل ذاهبا الى أن هذه المثل ليست لها علاقة بالجزئيات (٧٨) وليس لها أثر في احداث المحسوسات ولا في استبقائها في الوجود على الرغم أن كل حادث — فيما يرى أرسطو — يستند الى ضرورى (٧٩) •

وفى فكرة الجواهر والاعراض يتضح الفارق بين أرسطو وابن رشد حيث تختلف عقيدة كل منهما فبينما نجد ارسطو يسند الافعال والتغيرات الى فعل الجواهر نجد أن ابن رشد يسند الفعل الحقيقي لله تعالى باعتباره خالق هـذه القوى فى الموجودات •

وبناء على فكرة الجواهر والاعراض فرق ابن رشد بين نوعين من الموجودات (٨٠) منهـا ماهو معقول ومنها ماهو محسوس والمعقولات هي التي تجـردت عن الهيولى وهي الجـواهر امـا المحسوسات فتلك التي تشـوبها الهيـولى ولذلك فقد جعل الاولى عقولا محضة خالصة وجعل هذه العقول تعقل صور الموجودات والنظام الذى فى العالم ومن ثم فقد اسـند للأجرام السماوية مهمه تدبير الموجودات وذلك من قبل انها ذوات أنفس او ذوات عقول وعقولها اسمى مرتبه من العقـل الانسانى لكنها تعتبر معلولات لعلل اخرى وهـذه العلل الأخرى معلولات للعقول المفارقة التى هى الأجرام — ولذلك يمكن القول بأن صور الموجودات لهـا جانبان فهى معلولة من زاوية انتسابها للعقول السـماوية وهي علة من زاوية انتسابها للعقل الانسانى • والسبب فى ذلك — فيما يرى ابن رشد — أن النظام الذى فى عقولنا كبشر يعد ناقصا لأنـه يعجـز أحيـانا عن الاحـاطة بكل ما فى الموجودات (٨١) من ترتيب أما النظام الذى فى العقول المفارقة يعد فكرا كاملا محيطا بكل دقائق التناسق الكونى •

ومن هنا أتت كلمتى الأشرف والأخس تبعا للرتبة فكلما اقتربت صور الموجودات المحسوسة من العقـول المفـارقة زادت رتبتهـا فى الشرف والعكس صحيح اذ كلما اقتربت من المواد كانت أخس — وهذه الفكرة من جانب ابن رشد تفصح عن اعتقاده بارتسام صور الموجودات فيما يسمى

---

(٧٧) أرسطاليس — كتـاب علم الطبيعة ص ٤٢٧

(78) Field : (g.c) : the philosophy of plato p. 33—64.

(79) jourdin (A.) : Recherches critiques sur l'âge et l'origine de traductions d'Aristat p. 181—182.

(٨٠) ابن رشد — تهافت التهافت ص ٨٩

(٨١) ابن رشـد — تلخيص مابعـد الطبيعة ص ١٤٤ — ١٤٦

(بالعقول الواسطة) وهذا هو عالم القضاء الالهي وهي فكرة كانت قد ذكرت من قبل لدى فلاسفة اليونان ثم عند فلاسفة الاسلام السابقين على ابن رشد .

وقد حاول ابن رشد ان يكشف لنا عن الارتباط الضروري بين الاعراض والجواهر بان جعل الموجودات ذات الاعراض تحتاج الى الموجودات الجوهرية الخالصة وتظل الاولى فى افتقار دائم للثانية ولكن الثانية (الجواهر) لا تفتقر الى الاعراض ولا تحتاج اليها فى وجودها لانها تستمد استمرارها من الامر لها الذي يسخرها بامره وهو الله تعالى لانه قد وضع لها مقاما لديه هو عالم القضاء وهذا العالم يعد فى مرتبة اسمى لما دونه من العوالم .

سابعا : المؤثرات اليونانية في مشكلة خلود النفس عند ابن رشد :

حاول ابن رشد تقديم مذهب فى خلود النفس ذاكرا اهمية النفس وانها سر الله تعالى فى الانسان لانها جوهرية( ) وحدته وسبب حركته واعضاؤه .

وجدير بالذكر ان اراء ابن رشد فى خلود النفس تكاد تقترب من راى افلوطين فى نفس الفكرة حيث يذهب الاخير الى ان خلود النفس الفردية تابعا لخلود النفس الكلية لانها متعلقة اساسا بالوجود الكلى( ) وهو الراى الذى ذهب اليه ابن رشد فى العودة بالنوع لا بالعدد — كما ستتضح فيما بعد — والفارق بينهما ان افلوطين نظر الى خلود النفس نظرة لا هوتية بينما اتجه فكر ابن رشد فى اثباته لخلود النفس الى البرهان العقلى وهو منهج ارسطى كما سنذكر فيما بعد .

العودة بالنوع والعودة بالعدد :

على الرغم من ايمان ابن رشد بالمعاد وخلود النفس لكنه قدم لنا هذه العودة بفكر جديد هو الفكر البرهاني حيث جعل عودة النفس تتم بالنوع وليس بالعدد وهناك فرق اذ ان الاولى تعنى ان النفس جوهر ، أما الثانيــة فتعنى أن النفس عرض وذلك لان العــودة بالنــوع هى عودة النفس الى ما كانت عليــه وكلمــة مثــل الشيء ليســت هى عين الشيء فالمثل يعنى التشابه لكن العين تعنى الذات ولذلك فقد ذهب ابن رشد الى ان الاشياء العائدة هى أمثال الأشياء التى كانت فى الدنيـــا وليست هى بعينها لأن المعدوم عندما يعود فانــه لا يعود بالشخص وانما يعود بالنوع(٨٤) أى أن ما عاد واحد بالنوع لا واحد بالعدد بل تعد اثنين بالعدد وخاصة اذا أدخلنا فى الاعتبار المذهب القائل بأن الأعراض لا تبقى زمانين .

---

(82) Macdonald (D. B.) : the developement of the idea of the idea of Spirit in act oriental, Encyclopndie de l'Islam (Nafs) p. 307—351.

(83) plotin : Ennéades textes et traduit par Emil B. éditée par Budt p. 60—62.

(٨٤) ابن رشد — تهافت التهافت ص ١٣٤.

وهذه الفكرة من جانب ابن رشد فكرة أرسطية ويجب ألا يفهم من ذلك أن أرسطو قال بخلود النفس ولكن المقصود أنها فكرة أرسطية من زاوية عرض أرسطو لبعض التساؤلات فى كتبه والتى تهدف الى معرفة ما اذا كانت كل الأشياء تعود الى ذواتها أو لا تعود أصلا(٨٥) وهل هناك أشياء تعود بالعدد وأشياء تعود بالنوع ومن هذه التساؤلات يقرر أرسطو أنه فى حالة الأشياء التى لا يقبل جوهرها الفساد الناتج عن الحركات فان هذه الأشياء يجب أن تبقى دائما عددية متطابقة ذلك لأن الحركة منها تتطابق مع المتحرك أما الأشياء التى يقبل جوهرها الفساد فلا غرابة أن تعود بالنوع وليس بالعدد(٨٦) •

واذا استعرضنا حجج ابن رشد على القول بخلود النفس وجدنا أن معظمها حجج عقلية فهو يقوم أولا بالبحث عن الاشياء التى هى عناصر الأجسام حتى يفرق بين الأجسام القابلة للفساد وتلك التى لا تقبل الفساد وهو منهج أرسطى اتبعه أرسطو لكى يصل فى النهاية الى الحكم بالفساد على أجسام دون أخرى وربما هذا ماجعل ابن رشد يرفض العودة بالعدد أى بالتشخص الذى كان عليه الجسم قبل انعدامه(٨٧) •

وجدير بالذكر أن رأى ابن رشد فى العودة بالنوع هو تأكيد لرأيه السابق فى مسألة العلم الالهى حيث قرر بأن الله تعالى يعلم الكليات ولذلك فهو عند الاعادة انما يعيد الانسان وليس الشخص •

فكرة النفس الكلية :

ترجع هذه الفكرة الى فلاسفة اليونان فاذا تناولنا مثلا رأى أفلاطون وجدناه قد جعل النفس فى عالمها العلوى المفارق ثم أنزلها فى البدن عقابا لها على ما اقترفت من ذنوب لكنها بعد مفارقتها للبدن تعود لعالمها الأصلى الذى أتت منه وهذا يعنى أنها نفس كلية تنقسم فى الأبدان ثم ما تلبث أن تعود الى اتحادها لأنها فى الأصل نفس كلية(٨٨) • كذلك يرى أرسطو من أمر النفس لكنه يجعلها واحدة وتكون فى الجسم كله(٨٩) ويسميها بالعقل الفعال فى مقابل العقل المنفعل القابل للفساد ولأنها عقل فاعل كانت خالدة لأن العقل الفعال لا يفسد •

---

(85) Schull (p. K.) : Essai sur la formation de la pensée grecque p. 155—156.

(86) Aristote : De génération et corruption p. 338.

(٨٧) ابن رشد ـ تهافت التهافت ص١١٤

(88) Robin (L.) : La théorie platonicienne des idée et des nombrés .... p. 113—114.

(89) Aristote : Métaphisique de l' me .... p. 1—2.

فاذا ما انتقلنا الى افلوطين وجدناه يذهب للقول بالنفس الكلية وهي عنده صورة العقل الكلي ومتحدة به ورغم انها تفيض انفسا جزئية لكنها هي نفسها لا تنقسم الى اجزاء(٩٠) •

ونخلص من هذا الى ان فكرة النفس الكلية ليست جديدة لدى ابن رشد وان كان ابن رشد لم يأخذها بتلك المآخذ التي عالجها بها السابقون باستثناء تأييده لارسطو لكنه يرى أن النفس باعتبارها صورة فهي تنقسم بالعرض وليس بالذات بمعنى انها تنقسم بانقسام الاجسام وسواء كانت الاجسام موجودة او منعدمة فلابد ان تكون النفس واحدة لان الصورة لا تتجزأ كالهيولى — لذلك يذهب الى أن النفس ليس لها عظم في الحجم بكمية مقداريه(٩١) ولذلك محال ان تتجزأ لانها جوهر واحد لا يقبل القسمه •

وقد اراد ابن رشد بهذه الفكرة رفض فكرة الانفس الجزئيه لان الله تعالى عندما نفخ في الانسان نفسا فهي نفس واحدة لجميع افراد النوع الواحد ولذلك لا يصح ان يقال ان نفس زيد غير نفس عمرو ولكن يمكن القول بأن زيد غير عمرو بخصائص اخرى يختلف فيها احدهما عن الآخر كالعلوم مثلا •

وهذا القول من جانب ابن رشد جعله يؤمن بالخلود الكلي دون الجزئي(٩٢) وذلك باعتبار أن النفس جوهر يخص افراد النوع اي بجميع الابدان وليس يخص كل بدن على حدة • واعتقاد ابن رشد في خلود النفس الكلية جعله يرفض فكرة الحشر الجسماني لانه في حالة العودة بالبدن يصبح مذهبه مقرا للعودة بالعدد لا بالنوع وهو ما يرفضه ابن رشد أيضا لانه صرح في كثير من المواضع بأن العودة انما تكون لمثل هذه الاجسام وليست لذات الأجسام التي عدمت •

وقد حاول ابن رشد في سياق فكرته عن النفس الكلية الصعود الى البرهان العقلي فذهب الى أن العقل يدرك دائما من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحد هو ماهية هذا النوع دون أن يتجزأ المعنى الذي أدركه العقل بانقسام أشخاصه ولذلك يجب أن يكون هذا المعنى غير فاسد ولا زائل بزوال الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى(٩٣) — وفكرة أن النفس ادراك التي قال بها ابن رشد استقاها من أرسطو الذي ذهب الى أن الاحساس فعل النفس بمشاركة العضو

---

(90) Brehier : La philosophie de plotin p. 220.

(٩١) ابن رشد — تهافت التهافت ص١٠

(٩٢) ابن رشد — فصل المقال ص ٤٧ ، ٤٨

(٩٣) ابن رشد — تهافت التهافت ص ١٣٢

(94) Mansion (A.) La génèse de l'oeuvre d'Aristot p. 307—341, p. 423—466.

الحاس المعد لادراك المحسوس(٩٤) كالعين والأذن مثلا كذلك فان التعقل وهو الادراك الخالص خاص بالنفس وحدها •

ورفض ابن رشد لمقدارية النفس هو نفس ما ذهب اليه أرسطو حين قرر أن النفس ليست كما ولا مقدارا لأنها لو كانت مقدارا لكانت عددا وهذا يعنى أن تكون فى جهة أى لها موضع وتشغل حيزا وهذا محال لأن النفس ليست جرما(٩٥) فهى شبيهة بالعقل الذى هو واحد متصل ـ كذلك يرى أرسطو أن انقسام النفس الى أجزاء محال لأنها اذا انقسمت فما الذى يجمع أجزاءها ويوحد بينها • والمعروف أنها ليست جسما بل انها هى التى تحفظ وحدة الجسم بدليل أنها اذا فارقته فسد وتحلل(٩٦) •

انواع العقول وارتباطها بالبحث فى الخلود :

ارتبط البحث فى النفس بصفة عامة بالكلام عن العقل وهل هو النفس أم هو جوهر آخر مغاير لها وكان البحث فى العقل كأوضح ما يكون عند أرسطو ولذلك جاءت فكرة تقسيم العقول عند ابن رشد متأثرة الى حد كبير بما ذهب اليه أرسطو وخاصة الفكرة القائلة بوجود عقل فاعل وعقل منفعل والأول شبيه بالعلة الفاعلة لأنه يستوعب الموجودات جميعا ويجعله أرسطو مفارقا أما العقل المنفعل فهو الذى يقبل ما يفيض عليه من العقل الفعال •

ويستعين ابن رشد بكتاب النفس لأرسطو بعد أن راقت له هذه الفكرة فقسم العقول أيضا الى نوعين وذهب الى أن العقل الهيولانى يمكن النظر اليه من جانبين مختلفين فهو من جانب يعد فاسدا(٩٧) وذلك لأن المعقولات لهذا العقل تتغير بتغير موضوعاتها وتتكثر بتكثرها ومن ثم فهى ذات هيولى ـ ولهذا سمى العقل الذى يعقلها بالعقل الهيولانى ومعقولاته حادثة ولذلك فهى فاسدة •

ويفسر ابن رشد ذلك بأن الكليات لايمكن أن تتكثر بتكثر خيالات محسوسة لأشخاصها لأنه لو حدث ذلك فان ما يكون معقولا عند شخص يكون حاصلا هو نفسه عند الآخر ومن ثم فما يعلمه شخص يعلمه الآخر وما يجهله الأول يجهله الثانى أيضا • وربما أراد ابن رشد بالحكم الذى أصدره على المعقولات بأن لها جانبا فاسدا فان هذا الجانب هو العقل الفردى فى مقابل الجانب الباقى الذى قصد به العقل الكلى لأنه عنده لا يفنى والعقل الكلى هذا هو العقل الفعال(٩٨) •

---

(٩٥) د• عبد الرحمن بدوى ـ ارسطو عن العرب جـ١ ص ٣٩ ـ ٤٠ ـ القاهرة ١٩٤٧

(٩٦) أرسطاليس ـ كتاب النفس ص١ ـ ص ٨٨ ترجمة اسحاق بن حنين تحقيق د• بدوى ـ القاهرة ١٩٥٤

(٩٧) ابن رشد ـ تلخيص كتاب النفس ص ٨٠ ـ ٨١ تحقيق د• الأهوانى ـ القاهرة ١٩٨٠

(98) Barbotin (E.) outour de la noètique Aristotelicienne p. 27—40.

ورؤية ابن رشد العقلية لمسألة خلود النفس هى التى جعلته يصل الى فكرة العقل الخالد حتى يصل الى الوحدة فى النفس أو يحقق فكرته عن النفس الكلية التى تبدو فى أقوال ابن رشد أنها العقل الكلى أو العقل الفعال رغم أن هناك تمييزا فى مذهب ابن رشد بين النفس والعقل فبينما نجد النفس قوة تحرك البدن نجد أن العقل مجرد تمام التجرد لا تشوبه المادة وهو المتصل بالعقل الفعال الذى يعد الغاية القصوى للعقل المنفعل(٩٩) .

والذى يبدو فى مذهب ابن رشد أن هناك تناقضا بعض الشىء فبينما يذهب للقول بخلود النفس الكلية يذهب الى القول بالعودة بالنوع فى حين أنه لو كان قد صرح تصريحا واضحا بالمعاد الجسمانى لكانت فكرة النفس الكلية التى ذهب اليها قد هدمت تماما وربما أراد ابن رشد بهذه اللفتة الى المعاد الجسمانى أن يرضى الجمهور اعتقادا منه أن تمثيل الجزاء الجسمانى وتوجيه النظر اليه يدفع العامة الى العمل وممارسة الفضائل لأنهم قد تعودوا على تصور الأمور تصورا حسيا — كذلك أراد ابن رشد ابراز منهجه المعروف فى التوفيق بين الشريعة والحكمة فلا يكون قد خرج عما ورد فى الشرع أو تجاوز — وأيضا فان ابن رشد جريا على عادته فى النزوع الى البرهان واللجوء الى العقل لم يستطع أن يتخلى عن أفكاره ومعتقداته العقلية والتى يؤكد فيها دائما أن هناك خصائص ثابتة ضرورية لكل شىء فكيف اذا انعدمت هذه الضرورة الثابتة تعود مرة أخرى؟ ان ذلك يعد فى نظره هدما لفكرة السبب والمسبب التى يؤمن بها وهى فكرة يقوم عليها نظام الكون كله .

ورغم هذا كله فقد استطاع ابن رشد أن يقدم لنا مذهبا متكاملا فى الالهيات وان كانت تشوبه بعض الثغرات الا أننا لا ننكر عليه أنه قدم للفكر الفلسفى الاسلامى آراء المعلم الأول (أرسطو) فى صورته الصحيحة بعد أن كانت قد نقلت الى العرب فى صورة مشوهة .

---

(٩٩) ابن رشد — هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعال وهو متلبس بالجسم ص ١٢٠ ، ص ١٢١ تحقيق د. الأهوانى القاهرة ١٩٥٠

المراجع المستخدمة فى البحث

اولا : المراجع العربيـة :

١ ـ ابن رشد (أبو الوليد) : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ـ تحقيق الدكتور محمود قاسم ـ القاهـرة ـ مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٥

٢ ـ ابن رشد (أبو الوليد) : تفسير مابعد الطبيعة جـ١ ، جـ٢ ، جـ٣ تحقيق الأب موريس بويـج ـ بيروت المطبعة الكاثوليكية ١٩٣٨ ، ١٩٤٢ ، ١٩٤٨

٣ ـ ابن رشد (أبو الوليد) : تلخيـص كتاب البرهان ـ القاهرة دار الكتب مخطوط برقم ٢٤٦ ـ بدون تاريخ .

٤ ـ ابن رشد (أبو الوليد) : تلخيـص كتاب الجدل ـ تحقيق تشارلس بتروث وأحمـد هريدى ـ القاهـرة ـ الهيئـة المصرية العـامة للكتاب ١٩٧٩

٥ ـ ابن رشد (أبو الوليد) : تلخيـص كتاب السفسطة ـ تحقيق د. محمد سليم سالم ـ القاهرة الهيئة المصرية العـامة للكتاب ١٩٧٣

٦ ـ ابن رشد (أبو الوليد) : تلخيص كتاب السماء والعالم ـ طبعة حيدر آباد الركن ١٩٤٧

٧ ـ ابن رشد (أبو الوليد) : تلخيص كتاب الكون والفساد ـ طبعة حيدر آباد الركن ١٩٤٧

٨ ـ ابن رشد (أبو الوليد) : تلخيـص كتاب مابعد الطبيعة ـ تحقيق د. عثمان أمين ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة ١٩٥٨

٩ ـ ابن رشد (أبو الوليد) : تلخيـص كتاب النفس ـ تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى ـ القاهرة مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠

١٠ ـ ابن رشد (أبو الوليد) : تهافت التهافت ـ طبعة القاهرة ١٩٠١

١١ ـ ابن رشد (أبو الوليد) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصـال ـ تحقيق محمد عمارة ـ القاهرة ١٩٧٢

١٢ ـ ابن رشد (أبو الوليد) : الكشف عن منـاهج الأدلة فى عقائد الملة ـ تحقيق د. محمود قاسم القاهرة ١٩٥٥

١٣ ـ ابن رشد (أبو الوليد) : هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعال وهو متلبس بالجسم تحقيق د. الأهوانى القاهـرة ـ مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠

١٤ـ ابن تيمية (تقي الدين) : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ـ جـ١ على هامش كتاب منهاج السنة النبوية القاهرة ـ المكتبة الأميرية ١٣٢١هـ .

١٥ ـ أرسطاليس : الطبيعة ـ ترجمة اسحاق بن حنين ـ تحقيق د. عبد الرحمن بدوى جـ٢ ـ القاهرة الدار القومية للنشر ١٩٦٤

١٦ـ أرسطاليس : كتاب علم الطبيعة ـ ترجمة أحمد لطفى السيد ـ القاهرة دار الكتب المصرية ١٩٣٥

١٧ ـ أرسطاليس : كتاب المنطق ـ جـ٢ تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ـ القاهرة ١٩٥٣

١٨ ـ أرسطاليس : كتاب النفس ـ ترجمة اسحاق ابن حنين ـ تحقيق د. بدوى ـ القاهرة ١٩٥٤

١٩ ـ أرسطاليس : كتاب الكون والفساد ـ ترجمة أحمد لطفى السيد ـ القاهرة دار الكتب ١٩٣٢

٢٠ ـ أرسطاليس : السماع الطبيعى ـ ترجمة اسحاق بن حنين تحقيق د. بدوى جـ ١ القاهرة ـ ١٩٦٤

٢١ ـ الجر (الدكتور خليل ، حنا الفاخورى) : تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ ـ بيروت ـ دار المعارف ١٩٥٨

٢٢ ـ الشيرازى (صدر الدين) : شرح الهداية الاثيرية ـ طبعة طهران ـ بدون تاريخ .

٢٣ ـ العراقى (د. عاطف) : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ـ الطبعة الأولى ـ دار المعارف ١٩٨٠

٢٤ ـ العراقى (د. عاطف) : ثورة العقل فى الفلسفة العربية الطبعة الرابعة ـ دار المعارف ٧٨

٢٥ ـ العراقى (د. عاطف) : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ـ الطبعة الرابعة ـ دار المعارف ١٩٧٩

٢٦ ـ المراكشى (عبد الواحد) : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة ١٩٤٩

٢٧ ـ أنطون (فرح) : ابن رشد وفلسفته ـ الاسكندرية ١٩٠٣

٢٨ ـ بدوى (د. عبد الرحمن) : أرسطو ـ القاهرة ـ مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٣

٢٩ ـ بدوى (د. عبد الرحمن) : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة ١٩٤٦

٣٠ ـ بدوي (د. عبد الرحمن) : أرسطو عند العرب جـ١ ـ القاهرة مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٧

٣١ ـ راسل (برتراند) : حكمة الغرب ـ ترجمة د. فؤاد زكريا ـ الكويت ١٩٨٣

٣٢ ـ شومط (ميخائيل) : توما الاكويني ـ بيروت ١٩٥٦

٣٣ ـ عفيفي (أبو العلا) : ترجمة عربية لمقالة اللام جـ١ القاهرة ١٩٣٧

٣٤ ـ قنواتي (الأب جورج) : مؤلفات ابن رشد ـ الجزائر ـ المنظمة العربية للثقافة والعلوم ١٩٧٨

٣٥ ـ كرم (يوسف) : تاريخ الفلسفة اليونانية ط٣ ـ القاهرة ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٣

٣٦ ـ مدكور (د. ابراهيم بيومي) : حنين ابن اسحاق المترجم ـ بغداد مطبعة المعارف ١٩٧٤

ثانيا : المراجع الأجنبية :

1 — Allard (Michel) : Le rationalisme d'Averroes d'après une étude sur la création, Paris 1954.

2 — Aristote : L'organon, traduction par J. tricote, Paris 1959.

3 — Aristote : De génération et corruption, London 1962.

4 — Aristote : Métaphisique de l'âme, traduction par tricot, oxford 193b.

5 — Barbotin (E) : outourr de la noétique Aristotelicienne l'interprétation de ta théophraste par Averroes et S. thomas d'Acquin, Paris 1954.

6 — Brehier (E) : La philosophie de plotin, Paire 1931.

7 — D'avery : La connaissance de l'Islame en occident, Pairs 1964.

8 — Diès (Auguste) : Authour de platon, tome II, Paris 1927.

9 — Fiels (G.C.) : the philosophy of plato, London 1956.

10 — Gauthier (Léon) : Averroes, Paris 1948.

11 e Georr (Khalil) : Les Categories d'Aristote, Beyrout 1948.

12 — Jourdin (A.) : Recherches critiques sur l'âge et l'origines des traductions d'Aristate, Paris 1843.

13 — Quadri (goffredo) : La philosophie Arabe dans l'europe mediavel des origines a Averroes, Paris 1960.

14 — Manquant (Mourice) : Aristote naturaliste, Paris 1932.

15 — Munk (S.) Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1949.

16 — Moreau (joseph) : Aristote et son école, Paris 1962.

17 — Mieli (Aldo) : Aristote savent, Paris 1932.

18 — Macdonald (Duncan Black) : the developement of idea of spirit in act oriental, Encyclopedie de l'Islam (Nafs) London 1931.

19 — Mansion (A.) : La génèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les traveaux récent dans sevue Neo Scolastique de philosophie louvain 1927.

20 — Plotin : Enneads, texte établi et ttraduit par Emil Brihier, éditée par Budé, Paris 1924,

21 — Reverdin : (oliver) : La réligion de la cité platonicienne, Paris 1945.

22 — Renan (Ernest) : Averroles et l'Averroisme, Paris 1949.

32 — Robin (Léon) : Aristote, Paris 1940.

21 — Robin (Léon) : La théorie platonicienne des idées et des nombrés d'après Aristote, Paris 1908.

25 — Schull (p.m.) : Essai sur la formation de la pensée Grecques, p. 1934.

26 — Sertillanges : Saint thouras d'Acquin, Paris 1960.

27 — Zeller : La philosophie de grecs considerée dans son dévelopmént historique, traduction isachevée par E. Boutroux, Paris 1877.

ابن رشد بين حضارتين

بقـــلم

د. سـعيد مراد

أسـتاذ الفلسـفة المساعد بكلية الآداب ـ جامعة الزقازيق



ابن رشد بين حضارتين

أولا ـ مقدمة :

لقد بات من المؤكد أن ابن رشد من أبرز المفكرين والفلاسفة الذين يمثلون ذروة الابداع الفلسفي العربي الاسلامي .. بل لا نكون مغالين اذا قلنا أنه يمثل التكوين البنائي للعقل العربي الاسلامي في صورته التي لم يتجاوزها هذاالتكوين حتى اليوم .

لقد تراكمت في داخل أعماق عقله كل الثقافات التي سادت في عصره واستوعبها وانصهرت في بوتقة جديدة فريدة لكي تعطينا منتجا فكريا له سماته الخاصة به ومذاقه المتجسد في إطار عطاء حضاري جديد، استطاع أن يعلو شامخا كنسق من أنساق الفكر بين أنساق عديدة سبقته بل واجتذب اليه كثيرا من الثقافات الأخرى وبسط نفوذه على مساحات ضخمة في المكان والزمان وهيمن على أودية عقلية انتسبت اليه نسبة الفرع الى الأصل ، ان ذلك البعث وهذا التوهج ثمرة من ثمرات الاعتصار الفكري والمخاض العقلي الذي ساد العالم الاسلامي منذ بزوغ فجر الاسلام والتركيز على أعمال العقل والفكر مرورا بالتواصل بين المعطى الجديد في الاسلام والثقافات الغربية والشرقية من يونانية وفارسية وهندية الى غير ذلك من ثقافات وصولا الى هذا النتاج الذي أخذ أجود ما في الثقافات السابقة وطرد خبيثها انتصر للعقل والمعقول في مواجهة التهويم واللامعقول لقد وقف مع العقل وبجانبه متقيدا بالروابط السببية التي تجعل من العناصر المتباينة حلقات تؤدي في النهاية الى نتيجة معينة وهو في طريقه العقلي الذي يلتمسه ليسير فيه ليس هو طريقا كله المنطق الجاف بل انه يعيش وسط عالم خاص من المشكلات يعيش نبضها ويقف بالعقل لا بالعاطفة متفاعلا معها بادئا من أبسط مظاهر الطبيعة ومنتهيا الى الله ووجوده . اننا هنا أمام نتاج فلسفي التزم الحكمة بأصولها الموضوعية وقواعدها المقررة .

لقد كان ابن رشد ومازال يشكل أهم العلامات البارزة في هذا المجال الانساني الخالد حيث حفر لنفسه تلك المكانة في أعماق التاريخ الحضاري لأمتنا بل تجاوزها الى أمم أخرى أعقبتها في ذلك الميراث العظيم ، ولعل ذلك ما دفع الدارسين والباحثين الى توجيه عناية خاصة بما خلفه ابن رشد من تراث اذ تعددت الدراسات والبحوث في كثير من لغات العالم متتبعة ابداعات ابن رشد الفكرية الفلسفية وآثاره في الفكر الانساني بعامة ومفكري النهضة الأوربية الحديثة خاصة .

ان هذه الدراسة التي نحن بصدد التقديم لها ستحاول على قدر الطاقة أن تتلمس الجذور الفكرية عند ابن رشد والموروثات الثقافية الحضارية التي تفاعلت في تكوينه العقلي في تعالج

انتج نتاجا له مذاقه الخاص المتفرد بما جعله جديدا متجددا لا يفتقر الى الأصالة فى اطار من العصرية غير المنبتة عما سبقها من نتاج فكرى عبقرى أصيل •

ثانيا ـ بيئة ابن رشد الفكرية :

المفكر ابن بيئته وعصره أى أنه يمثل نتاج التفاعلات الثقافية والاجتماعية والسياسية فى تلك البيئة وهذا العصر ، وقد يتجاوز المفكر عصره بمراحل كثيرة خاصة أن عمل الفيلسوف لايقف عند حدود الواقع المعاش بل انه يقف من هذا الواقع موقف الثائر المتمرد اذ تنشأ بينه وبين الأحداث والوقائع والأفكار علاقة خاصة يشوبها شئ من القلق والتوتر وبقدر ماتزداد حدة التوتر والتبرم بقدر ماتكون المحاولات جادة فى اطار الابداع والابتكار لأن الفيلسوف لايقبل الواقع على ماهو عليه بل تقع عليه مسئولية تغييره ومع ذلك لا يمكن تحديد هذا العامل الحضارى الا فى ضوء ظروف البيئة والعصر • ويخطئ من يفصل الأفكار والمذاهب الفلسفية عن البيئة التى تنشأت فيها فانه بذلك يجعل من الفيلسوف شخصا هائما على وجهه يعيش فى فراغ اذ « أن الفلاسفة نتائج وأسباب فى آن معا : هم نتائج للظروف الاجتماعية ولما يسود عصورهم من سياسة ونظم اجتماعية ، وهم كذلك أسباب (ان أسعفهم الحظ) لما يسود العصور التالية من عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية »[1] ان ذلك لا يعنى أن الفيلسوف يعيش أسيرا لبيئته وعصره ، بل أنه فى كثير من الأحيان يحدث بفكره ثورة على البيئة وعلى مقاييس العصر وقيمة فى سبيل دعم مقاييس جديدة وقيم جديدة •

وابن رشد كواحد من أعلام فلاسفة الاسلام لا يمكن درسه الا فى هذا الاطار حيث انه قد ولد فى سنة ٥٢٠ هجرية بمدينة قرطبة وهى لا تزال فى عصرها الذهبى الذى جعلها من عواصم الثقافة فى التاريخ ، فلا تذكر أثينا وروما والاسكندرية وبغداد الا ذكرت معهن قرطبة فى هذا الطراز[2] • لقد فتح الله قرطبة للمسلمين فى سنة اثنتين وتسعين من الهجرة فى القرن الثانى الذى أخبر النبى صلى الله عليه وسلم أنه خير القرون بعد قرنه • ولقد جاء فى فضل المغرب (بعامة) غير حديث من ذلك ما أخرجه مسلم بن الحجاج فى الصحيح رواه عن يحيى بن يحيى، عن هشيم بن بشير الواسطى عن داود بن أبى هند عن أبى عثمان النهدى ، عن سعد بن أبى وقاص أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لا يزال أهل المغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة » ، وهذا النص وان كان عاما لما يقع عليه ، فللأندلس منه حظ وافر لدخولها فى

---

(١) برتراندراسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الأول ، الفلسفة القديمة ترجمة د• زكى نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٨ ص٢ •

(٢) عباس محمود العقاد : ابن رشد مسلسلة نوابغ الفكر العربى (١) دار المعارف الطبعة الرابعة ، ص٥ •

العموم ... ومن فضلها أنه لم يذكر قط على منابرنا أحد من السلف الا بخير الى الآن ـ ٤٨٨ هـ ـ وهي ثغر من ثغور المسلمين لمجاورتهم الروم واتصال بلادهم ببلادهم »( ) هكذا يحاول (الحميدى) اعطاء صورة عن مدنه الاندلس وبالتبع قرطبه . وقد حرص على ان يقدم لنا مدى اهتمام الامراء بالعلم وشديد عنايتهم بالعلماء فيقول عن عبد الرحمن بن معاويه (١١٣هـ ـ ١٧٢هـ) اول امراء بنى اميه بالاندلس « وكان عبد الرحمن بن معاويه من اهل العلم ، وعلى سيرة جميلة من العدل »(٣) واذا كنا لا نستطيع ان نتتبع السيرة العلمية لأمراء الاندلس الا اننا نستطيع ان نقف وقفات مع البارزين منهم واصحاب الفضل والسعة فيهم كواحات يستظل بها اهل الادب والعلم فيبدعون ويسطرون من نتاج قرائحهم ما يشعل جذوة الحضارة الانسانية ويأتى فى مقدمة هؤلاء (الحكم المستنصر) الحكم بن عبد الرحمن ويلقب بالمستنصر بالله (ـ ٣٦٦هـ) يقول الحميدى عنه : « كان حسن السيرة ، جامعا للعلوم ، محبا لها ، مكرما لاهلها ، وجمع من الكتب فى انواعها مالم يجمعه أحد من الملوك قبله هنالك ، وذلك بارساله عنها الى الاقطار ، واشترائه لها باغلى الاثمان ، ونفق ذلك عليه فحمل اليه »(٥) وحكى ابن حيان : « ان عدد الكتب التى كانت فهارس باسماء الكتب التى اجتمعت فى خزائنه اربعه واربعون ، فى كل فهرست منها عشرون ورقة . ووجه لأبى الفرج الاصبهانى الف دينار على ان يوجه له نسخة من كتاب الاغانى ، ويأسمه طرز أبو على البغدادى كتاب الامالى ، وعليه وفد ، فاحمد وفادته »(٦) وقد كتب أبو على القالى هذا فى مقدمة كتابه الامالى ما يبرز قدر « الحكم المستنصر بالله » وحبه وشغفه للعلم والعلماء فيقول « فنى لما رأيت العلم انفس بضاعة ، ايقنت ان طلبه أفضل تجارة ، فاغتربت للرواية ، ولزمت العلماء للدراية ، ثم اعملت نفسى فى جمعه ، وشغلت ذهنى بحفظه ، حتى حويت خطيره ، وأحرزت رفيعه ، ورويت جليله ، وعرفت دقيقه ، وعقلت شارده ، ورويت نادره ، وعلمت غامضه ، ووعيت واضحه . ثم صنته بالكتمان عمن لا يعرف مقداره ، ونزهته عن الاذاعة عند من يجهل مكانه ، وجعلت غرضى ان أودعه من يستحقه وأبديه لمن يعلم فضله ، وأجليه الى من يعرف محله ، وأنشره عند من يشرفه واقصد به من يعظمه ... والعلم يذكر بالرجاحة طالبه ، وينعت بالنباهة صاحبه ، ويستحق الحمد عند كل العقلاء حاويه ، ويستوجب الثناء من جميع الفضلاء واعيه ، ويفيد أسنى الشرف مشرفه ، ويكسب أبقى الفخر معظمه ، فغبرت برهة التمس لنشره موضعا ، ومكثت دهرا أطلب لاذاعته مكانا ، وبقيت مدة أبتغى له مشرفا ، وأقمت

---

(٣) الحميدى : جذوة المقتبس فى ذكر ولاة الأندلس ، تراثنا ، المكتبة الأندلسية (٣) الدار المصرية للتاليف والترجمة سنة ١٩٦٦ ص٦.

(٤) المرجع السابق ص٩

(٥) المرجع السابق ص ١٣

(٦) المغرب فى حلى المغرب تحقيق د. شوقى ضيف ذخائر العرب (١٠) دار المعارف الطبعة الثالثة ص ١٨٦

له زمنا ارتاد له مشتريا ، حتى تواترت الأنباء المتفقة ، وتتابعت الصفات الملتئمه التى لا تخالجها الشكوك ولا تمازجها الظنون ، بأن مشرفه فى عصره أفضل من ملك الورى وأكرم من جاد باللهى ، وأجود من تعمم وارتدى ، وأمجد من ركب ومشى وأسود من أمر ونهى سمام العدى ، فياض الندى ، ماضى العزيمة مهذب الخليقة ، محكم الرأى ، صادق الرأى ، بذال الأموال ، محقق الآمال ، مفنى المواهب معطى الرغائب ، أمير المؤمنين ، وحافظ المسلمين ، وقامع المشركين ، ودامغ المارقين وابن عم خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وسلم « عبد الرحمن بن محمد » . وأن معظمه ومشتريه ، وجامعه ومقتنيه ربيع العفاة وسم العداء ذو الفضل والتمام والعقل والكمال ، المعطى قبل السؤال والنيل قبل أن يستنال « الحكم » ولى عهد المسلمين وابن سيد العالمين أمير المؤمنين « عبد الرحمن بن محمد »(٧) .

بهذا الوصف الدقيق – وان كانت المغالاة تبدو فيه – يتضح ماكان عليه هذا العصر من الترغيب فى طلب العلم والتفات الى العلماء باعتبارهم أهل فضل ولعل ذلك مادفع أحد المستشرقين الى القول : « لم يحكم أسبانيا يوما من الأيام حاكم على هذه الدرجة من العلم ، نعم أن كل من جاءوا قبله من أمراء الأندلس وخلفائها كانوا رجالا ذوى علم وولع بجمع الكتب ، ولكن أحدا منهم لم يطلب الكتب القيمة والنادرة بهذه الهمة ، فكان له فى القاهرة وبغداد ودمشق والاسكندرية عمال مكلفون باستنساخ كل الكتب القيمة ، قديمة كانت أو حديثة ، وكان قصره حافلا بالكتب وأهلها حتى بدا وكأنه مصنع لا يرى فيه الا نساخون ومجلدون ومزخرفون يحلون الكتب بالمنمنمات والرسوم الجميلة ، وكان فهرست مكتبته يقع فى أربع وأربعين كراسة فى كل منها عشرون ورقة – على قول – وخمسون على قول آخر ، ليس بها الا أسماء الدواوين لا غير ، وأقام للعلم والعلماء سوقا نافقة جلبت اليها بضائعه من كل قطر . وقد قدر بعض المؤرخين عدد مجلداتها بما يربو على أربعمائة ألف كتاب ، قرأها الحكم كلها وعلق على معظمها ، وكان يكتب فى أول كل مجلدة أو فى آخرها نسب المؤلف ومولده ، ويأتى من بعد ذلك بغرائب لا تكاد توجد الا عنده لعنايته بهذا الشأن »(٨) وهذا ما يؤكده كل من المقرى فى نفح الطيب وابن خلدون فى المقدمة . يقول المقرى مانصه : « كان محبا للعلوم مكرما لأهلها جماعا للكتب فى أنواعها بما لم يجمعه أحد من الملوك قبله ، قال أبو محمد بن حزم أخبرنى تليد الخصى ، وكان على خزانة العلوم والكتب بدار بنى مروان « ان عدد الفهارس التى فيها تسمية الكتب أربع وأربعون فهرسة ، وفى كل فهرسة عشرون ورقة ليس فيها الا ذكر أسماء الدواوين لا غير ، وأقام للعلم والعلماء سوقا

---

(٧) أبو على القالى : كتب الأمالى فى لغة العرب ، دار الكتب العلمية ، بيروت سنة ١٩٧٨ ص ٣ ، ٤

8 — Dozy, «Histoire des Musulmans d. Espagne Leyde. 1767.

نافقة ، جلبت اليها بضائعه من كل قطر ... وجمع بداره الحذاق فى صناعة النسخ والمهرة فى الضبط ، والاجادة فى التجليد ، فأوعى من ذلك كله واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن من قبله ولا من بعده »(٩) .

أما ابن خلدون فيقول : « كان يبعث فى شراء الكتب الى كل الأقطار رجالا من التجار ، يرسل اليهم الأموال لشرائها حتى جلب منها الى الأندلس ما لم يعهدوه »(١٠) « وأطلق الحكم للرياضيين وللفلكيين الحرية فى اذاعة علومهم على الناس ، ومن هنا ظهرت الى الوجود مدرسة مسلمة المجريطي فى مدريد ، ومسلمة هذا هو الذى أدخل رسائل اخوان الصفا فى الأندلس . ولقيت دراسة الطب عناية عظيمة بفضل أبى القاسم الزهراوى . وكذلك نهضت دراسة النبات على يد سليمان بن جلجل »(١١) ولقد حظيت الأندلس بحظ وافر من العلماء والفقهاء والمفكرين وقد وصف ابن حزم حال الأندلس فى هذا المجال فقال : « فلها من ذلك على كل حال حظ يفوق حظ أكثر البلاد ، بارتفاع أحد النيرين بها تسعين درجة ، وذلك من أدلة التمكن فى العلوم ، والنفاذ فيها عند من ذكرنا ، وقد صدق ذلك الخبر ، وأبانته التجربة فكان أهلها من التمكن فى علوم القراءات والروايات ، وحفظ كثير من الفقة ، والبصر بالنحو والشعر واللغة والخبر والطب والحساب والنجوم ، بمكان رحب الفضاء واسع العطف ، متنائى الأقطار ، فسيح المجال »(١٢) ثم تلا ذلك بعرض ما أنتجته قرائح العلماء فى كل مجالات المعرفة فيقول : « وألفت عندنا تآليف فى غاية الحسن ، لنا خطر السبق فى بعضها »(١٣) منها :

كتاب الهداية لعيسى بن دينار وهي أرفع كتب جمعت فى معناها على مذهب مالك وابن القاسم ، وفي تفسير القرآن كتاب أبى عبد الرحمن ، بقى ابن مخلد فهو الكتاب الذى أقطع قطعا لا أستثنى فيه أنه لم يؤلف فى الاسلام تفسير مثله . ومنها فى الحديث مصنفه الكبير الذى رتبه على أسماء الصحابة رضى الله تعالى عنهم فروى فيه عن ألف وثلاثمائة صاحب ونيف ، ثم رتب حديث كل صاحب على أسماء الفقه وأبواب الأحكام فهو مصنف ومسند ، وما أعلم هذه المرتبة لأحد قبله ، وفى أحكام القرآن : كتاب ابن أمية الحجارى ، وكان شافعى المذهب بصيرا بالكلام

---

(٩) المقرى : نفح الطيب جـ ٣ طبع فريد الرفاعى ، ص ٣٤١

(١٠) ابن خلدون : المقدمة ، القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .

(١١) بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ، ترجمة : د. حسين مؤنس ، الطبعة الأولى ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٥ ، ص ١١

(١٢) ابن حزم : رسالة فى فضل الأندلس وذكر رجالها ضمت مجموعة رسائل ابن حزم الأندلس جـ٢ تحقيق د. احسان عباس المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨١ ، ص ١٧٤

(١٣) المرجع السابق ص ١٧٨

على اختياره ... ومنها في اللغة الكتاب البارع الذي ألفه اسماعيل بن القاسم يحتوى على لغة العرب ... وكما ألف في الشعر : كتاب عبادة بن ماء السماء في أخبار شعراء الاندلس ... ومن الأخبار : تواريخ أحمد بن محمد بن موسى الرازى في أخبار ملوك الاندلس وخدمتهم وغزواتهم ونكباتهم وذلك كثير جدا وأما الطب فكتب الوزير يحيى بن اسحاق وهي كتب رفيعة حسان ، وكتب محمد بن الحسن المذحجي أستاذنا رحمه الله تعالى ، وهو المعروف بابن الكتاني وهي كتب رفيعة حسان وكتاب التصريف (لمن عجز عن التأليف) لأبى القاسم خلف ابن عباس الزهراوى وقد أدركناه وشاهدناه ، وان قلنا انه لم يؤلف في الطب أجمع منه ولا أحسن للقول والعمل في الطبائع ، لتصدقن ، وكتب ابن الهيثم في الخوص والسموم والعقاقير من أجل الكتب وأنفعها .

وأما في الفلسفة : فاني رأيت فيها رسائل مجموعة وعيونا مؤلفة لسعيد بن فتحون السرقسطي المعروف بالحمار ، دالة على تمكنه من هذه الصناعة ، وأما رسائل أستاذنا أبي عبد الله محمد بن الحسن المذحجي في ذلك مشهورة متداولة وتامة الحسن فائقة الجودة عظيمة المنفعة .

واما العدد والهندسة ... انه لم يؤلف في الأزياج مثل زيج مسلمة ، وزيج ابن السمح . وهما من أهل بلدنا ...»(١٤) .

هكذا يقدم لنا ابن حزم صورة للحياة العلمية في بلاد الأندلس تكشف عن ثراء هذه البلاد الثقافي . واذا كانت الحركة العلمية والفكرية قد نشطت هذا النشاط ، فان ذلك لم يكن مستطاعا الا بفضل روح التسامح التى سرت في هذه البلاد . ويقدم لنا « كافين رايلي » صورة للروح السمحة التى سادت بلاد الأندلس وكانت من أهم العوامل التى أدت الى الاستقرار وانتقال القيادات الحضارية الى أوربا . فيقول : « وبنهاية القرن الحادى عشر كان المجتمع الاسلامي قد أصبح أشد استقرارا وتحضرا من أوربا وأخرج فلاسفة ورياضيين وفلكيين وأطباء وفنانين بنفس الحماس الذى كانت أوربا الغربية تخرج به الجنود . ونقل خيالة الصحراء الى أسبانيا تقنية زراعية جعلت الأرض تزدهر على نحو لم نرى مثله من قبل ربما حتى اليوم ، وأصبح نسل الخيالة أساتذة طب في أولى كليات الطب في أوربا ، وعلم فلاسفة العرب أفلاطون وأرسطو ، وعلم تجارهم وبحارتهم الأوربيين الرياضة ومسك الدفاتر والسفر والبحر ، بالاختصار نجد أن الحضارة الاسلامية التى دمرها الصليبيون في بيت المقدس كانت أرقى وأجنح الى السلم من غزاتها »(١٥) وان هذه الروح العلمية السمحة التى حملها الاسلام الى

---

(١٤) المرجع السابق ص ١٧٨ — ١٨٦

(١٥) كافين رايلي : الغرب والعالم جـ١ ، ترجمة : عبد الوهاب المسيرى ، عالم المعرفة (٩٠) يونية ١٩٨٥ ، الكويت ، ص ١٩٨

أرض الجزيرة اثمرت ثمارها وأتت أكلها كل حين ، اللهم فى بعض فترات التراجع والتخلف فان النار تكون تحت الرماد يطفئها بعض المتزمتين فتشتعل من جديد فاذا كان أبو عامر المعافرى القحطانى حاجب هشام بن الحكم قد أتى على خزانة الحكم « وأخرج ما فى جملتها من علوم المنطق وعلم النجوم وأمر باحراقها وافسادها»(١٦) الا أنه لم يستطع أن يفعل ذلك الا بعد أن أدرك أن أهل الأندلس لم يكن فى طبيعتهم الميل للاشتغال بالدراسات الفلسفية ودام الحال على هذا النحو زمنا مما دفع المشتغلين بالفلسفة والعلوم الحكمية يستخفون حتى عن أصدقائهم المقربين يوضح ابن أبى أصيبعة ما حاق بالفلاسفة من اضطهاد بسبب اشتغالهم بالفلسفة فيقول وهو يترجم لابن باجة منصه : « ... كان في العلوم الحكمية علامة وقته وأوحد زمانه . وبلى بمحن كثيرة وشناعات من العوام ، وقصدوا هلاكه مرات وسلمه الله منهم »(١٧) وفى ترجمته لابن زهر الحفيد قال : « قال القاضى أبو مروان الباجى : وكان المقصود قد قصد أن لا يترك شيئا من كتب المنطق والحكمة باقيا فى بلاده وأباد كثيرا منها باحراقها بالنار وشدد فى أن لا يبقى أحد يشتغل بشيء منها ، وأنه متى وجد أحد ينظر فى هذا العالم أو عنده شيء من الكتب المصنفة فيه فانه يلحقه ضرر عظيم » (١٨) وقد نال ابن رشد من ذلك أذى فى نسفه وصحبه « ثم أن المنصور فيما بعد نقم على أبى الوليد بن رشد ، وأمر بأن يقيم فى اليسانة وهى بلد قريب من قرطبة ، وكانت أولا لليهود ، وأن لا يخرج عنها . ونقم أيضا على جماعة من أخر من الفضلاء الأعيان وأمر أن يكونوا فى مواضع أخر وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يدعى فيهم أنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الاوائل . وهؤلاء الجماعة هم : أبو الوليد بن رشد ، وأبو جعفر الذهبى ، والفقية أبو عبد الله محمد بن ابراهيم قاضى بجاية ، وأبو الربيع الكفيف ، وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابى »(١٩) ان ذلك كله لا ينسينا شغف أهل الأندلس بطلب العلم وهم فى سبيل ذلك ارتحل كثير منهم الى المشرق ورأوا هناك العلماء وأخذوا عنهم مذاهب الأئمة المشهورين وكتب الحديث ورجعوا الى الأندلس حاملين ذلك التراث الثقافى الضخم(٢٠) «وقد كثر اتصال الأندلسيين بالمشارقة أثناء رحلاتهم للحج والطلب وعاد هذا الاتصال على الأندلسيين بفوائد جمة ، فاتسعت معارفهم فى الفقه واللغة وسمعوا الدروس فى حلقات يتحدث فيها كبار شيوخ المذاهب المشهورة ،

---

(١٦) د. عاطف العراقى : النزعة العقلية عند ابن رشد ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ١٩٧٩ ، ص ٤٠

(١٧) ابن أبى أصيبعة : عيون الأبناء فى طبقات الأطباء تحقيق د. نذار رضا ، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت ، ص ٥١٥ ، انظر كذلك د. محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف ـ الطبقة الثانية ، ص ٢٢

(١٨) المرجع السابق ، ص ٥٢٣

(١٩) المرجع السابق ص ٥٣٢ ، كذلك د. محمد عاطف العراقى ، النزعة العقلية عند ابن رشد ، ص ٤٧

(٢٠) د. عاطف العراقى : النزعة العقلية عند ابن رشد ، ص ٤٠

وتأصلت ــ نتيجة لذلك ــ العلائق بين شيوخ الأندلس وشيوخ الشرق ، وكان الكثيرون منهم يقولون بمذاهب أكثر حرية من المذهب المالكي . ثم ان فرق الباطنية والخوارج والاباضية والصفرية ، التي كثرت في المشرق والمغرب ، لم تدع أى فرصة لنشر ما تقول به تمر دون أن تفيد منها ، وكذلك وفد على الأندلس من فقهاء الشرق وعلمائه نفر تكلموا بين أهله في هذه الآراء »[21] وقد شارك الأمراء العلماء حب العلم والسعى للعلماء ومن بين هؤلاء الأمراء عبد المؤمن بن على (٥٢٤ ــ ٥٥٨ هـ) يقول المراكشي في فضله : « كان عبد المؤمن بن على يؤثر أهل العلم ويجل العلماء ويعظمهم ويقربهم اليه ويحسن اليهم . كما كان يبعث في طلبهم من مختلف البلاد ويوفر لهم أسباب الراحة ، ويسكنهم بجوار قصره ويساعدهم على طلب العلم بتوفير المأكل والمشرب لهم في غير اسراف ولا تقتير ، كما كان ينوه بذكر المتفوقين »[22] ويضيف ابن أبى زرع (أبو الحسن على) في وصفه قائلا : « كان فصيح اللسان عالما بالجدل ، متفقها في علم الأصول ، حافظا للحديث صحيح الرواية متبحرا في العلوم الدينية والعقلية ، اماما في النحو واللغة والقراءات ملما بالتاريخ والسير ، أديبا شاعرا . وقد اختار عبد المؤمن كتابه من أدباء عصره كأبي جعفر بن عطية ، وأخيه عطية بن عطية . وأبى الحسن بن عياش وغيرهم »[23] وقد خلفه من بعده ابنه أبو يعقوب يوسف وسار في الناس سيرة حسنة فقد كان من أعظم خلفاء الموحدين حبا للعلم وأهله وتقديرا لرجاله وقد ذكر المراكشي أنه كان ملما بكلام العرب حافظا لأيامها ومآثرها وجميع أخبارها في الجاهلية والاسلام ، وأنه لقى وهو في اشبيلية كثيرا من اللغويين والنحاة والمفسرين كأبى اسحق ابراهيم بن عبد الملك (يعرف بابن مكلون) ، وكان من أحسن الناس قراءة للقرآن وحفظا للغة وتبحرا في النحو . كما عكف يوسف على دراسة الفلسفة والفلك والطب . وقد أولع بجمع الكتب من أنحاء الأندلس والمغرب وكان يبعث في طلب العلماء »[24] وقد كان من جلسائه أبو جعفر بن هارون الترجالي الذى يقول عنه ابن أبى اصيبعة « من أعيان أهل اشبيلية ، وكان محققا للعلوم الحكمية ، ومتقنا لها متقنا لكتب أرسطوطاليس وغيره من الحكماء المتقدمين فاضلا في صناعة الطب ، متميزا فيها ، خبيرا بأصولها وفروعها ، حسن المعالجة محمود الطريقة وخدم لأبى يعقوب والد المنصور »[25] بعد ذلك السياق العام نستطيع

---

(٢١) بالفثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، ص ٣٢٤

(٢٢) عبد الواحد المراكشي : كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، القاهرة ، سنة ١٩٤٩ ، ص ٢٠٢

(٢٣) ابن أبى زرع : الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس جـ٢ ، الرباط ، ١٩٣٩ ص ١٧٠ ، ص ١٧٢

(٢٤) المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، ص ٢٣٧ ، ٢٤٠

(٢٥) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ، ص ٥٣٠

أن تجدد اتجاهين داخل البيئة الفكرية فى بلاد الأندلس اتجاه يقوم على أساس التمسك بحرفية النص القرآنى واعتبار أن العلم المباح هو كل ما يتصل بعلوم الدين من تفسير وحديث وفقه ولغة وأدب أما خلاف ذلك فهو محظور بل ممنوع وقد أكد هذا الاتجاه ودافع عنه المرابطون الذين قاموا بتدعيم الاسلام السنى المالكى والذى انتشر لا فى جنوب المغرب الأقصى فقط حيث بدأ ظهورهم بل فى الشمال الافريقى كله عندما سيطرت عليه بجميع أطرافه على يد يوسف ابن تشافين[٢٦] وقد طارد المرابطون العلماء الذين ينحرفون عن معتقداتهم ويحرقون كتبهم[٢٧] واستطاع المرابطون بهذه الروح صبغ الثقافة الاسلامية فى بلاد الأندلس بصبغة واحدة فقد اندثرت معهم بقايا المعتقدات السابقة على الاسلام أو الوافدة معه[٢٨] وعلى الرغم من جمود هذا الاتجاه عند قوالب فكرية لا ينفك عنها فكر ولا يحيد عنها نظر فلقد تخللته خيوط رفيعة من التفكير العقلى •

أما الاتجاه الآخر فقد تحددت ملامحه وأبعاده بعمق متوجه لحركة ابن تومرت الاصلاحية •• تلك الحركة التى تحولت بسرعة الى ثورة ضد الدولة المرابطية حيث ان المرابطين فى نظر ابن تومرت كانوا منحرفين اذ أن تمسكهم بحرفية النص قد أوقعهم فى التجسيم والتشبيه •• « من هنا نلاحظ أن ابن تومرت قد عمل على نشر ايديولوجية ليبرالية نسبيا ، أيديولوجية عقلانية الطابع ، تنادى بترك التقليد والعودة الى الأصول لفتح باب الاجتهاد من جديد ، يتعلق الأمر اذن بـ « ثورة » ثقافية تدعو الى قراءة جديدة للنصوص الدينية ، قراءة « تقطع » مع المذاهب القائمة التى ابتعدت بفروعها المتسلسلة عن الأصول الأولى ، وتفتح المجال لقيام حركة عقلانية نقدية جديدة »[٢٩] ولم تبتعد هذه الثورة عن الاسلام السنى الا أنها كانت استمرارا لتياره وان كان فى اتجاه آخر بعد به عن المذهب المالكى ـ المذهب الرسمى عند المرابطين ـ واقترب من اتجاه عقلى متحرر[٣٠] لقد فتحت هذه الثورة أبوابها لكل تفكير عقلى • فأباحت دراسة أبو حامد الغزالى فى مصادرها المتنوعة بعد أن كانت دراسته محرمة تحريما قاطعا عند المرابطين فأطلقت حرية العلوم والفنون وظهرت فى عصر هذه الدولة

---

(٢٦) د• يحيى هويدى : تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الافريقية جـ١ فى الشمال الافريقى مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٦ ص ١٥٠

(٢٧) يوسف اشباخ : تاريخ الأندلس فى عهد المرابطين والموحدين ، ترجمة محمد عبد الله عنان ، لجنة التاليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤١ ص ٢٥٠.

(٢٨) محمد عابد الجابرى : « المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس » أعمال ندوة ابن رشد جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الانسانية سنة ١٩٨١ ص ١٢٨.

(٢٩) المرجع السابق ص ١٢٩

(٣٠) د• يحيى هويدى : تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الافريقية ، ص ١٥٠

الجديدة التى جعلت شعارها « ترك التقليد والرجوع الى الأصول » الكثير من أصحاب العلوم وأرباب الفنون ففى الشعر الأندلسى ظهر أبو جعفر بن سعيد صاحب النسيب المعروف فى حفصة الركونية ، وعبد الرحمن السهيلى ، وأبو الحسين محمد بن جبير ، وأبو البقاء الرندى وابن الأبار وتبغ فى التاريخ ابن الأبار ،وفى الجغرافية ابن جبير وفى الفلك البطروجى Alpetragius وفى الطب بنوزهر ، وبرع ابن البيطار (ضياء الدين أبو محمد عبد الله ابن أحمد) فى النبات ، وابن قرفل (أبو اسحاق ابراهيم) وابن الأفليشى (أحمد بن معد بن عيسى بن وكيل التجيبى الزاهد) وغيرهما كثيرون فى علوم الشرع ، وأبو على الشاوبينى وابن السيد البطليوسى فى النحو ، وكانت الفلسفة أوفر نواحى الثقافة الاسلامية حظا من العناية فى عصر الموحدين » (٣١) ولقد زادمن وضوح الاتجاه العقلى ما دار فى المناظرات والمساجلات التى دارت بين الموحدين والفاطميين حيث قابل الموحدون الدعوة الفاطمية بمثلها واجتهدوا فى تعريف مذاهبهم الباطنية ومن هنا كان التفاف ابن ترموت حول الغزالى اذ جمعهم العداء للباطنية ، واذا كانت الباطنية أقرت التأويل مذهبا فقد قابل الموحدون تأويل الباطنية بتأويلات عقلية .. » فالموحدون هم أول من ناظر الفاطميين (أو الاسماعيليين) فى أفريقية الشمالية ، وأول من تعرفوا علومهم ومذاهبهم ليغلبوهم فى ميدانهم ويقابلوا دعوتهم بمثلها أو بما ينقضها ويبطلها »(٣٢) وسرت تلك الروح الفاقدة بين العلماء والفلاسفة وقد اتسعت الحركة الثقافية لغير العرب من أمثال الفيلسوف اليهودى ابن جبرول (١٠٢١ — ١٠٧٠) وقد سبقه فيلسوف يهودى آخر سعديا ابن يوسف الذى اشتهر باسم وظيفته جاءون (٨٩٢ — ٩٤٢) وهذا ان دل على شىء انما يدل على روح التسامح التى كانت تسرى فى أوصال المجتمع الاسلامى فى ذلك الوقت بالاضافة الى عدم الحرج فى طلب العلم من مصادره المتعددة دون النظر الى جنس أو لون أو دين ..

تلك هى الملامح الأساسية للبيئة الفكرية العامة التى سبقت ميلاد ابن رشد وامتدت الى ظهوره كصاحب نسق فلسفى يعتمد العقل ، والعقل وحده قيما على حركة الفكر .. والذى لا تشك فيه أن تلك البيئة تركت بصماتها قوية بايجابياتها وسلبياتها على ابن رشد والقول بغير ذلك ضرب فى متاهات الضياع .

---

(٣١) بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ص ٢٤

(٣٢) عباس محمود العقاد : ابن رشد ، ص ١٣

ثالثا — ابن رشد والحضارة العربية الاسلامية :

كان المد الحضارى الاسلامى يبحث عن مساحة جديدة يبسط عليها جناحيه ، يحيل جدبها نماء وجفافها دواء ، وظلامها نور يشرق وجهلها ظلام يتبدد .. واتجه ذلك المد نحو المغرب العربى حيث تلك البلاد التى أطلق عليها فيما بعد « الغرب الاسلامى » وقد « كان ساحة من العالم القديم ، وتوطد فيها الاسلام حاملا معه بناءه الاجتماعى الى أهلها ، ومثله الخلقية ، والثقافة التى يمثلها ، لكن هذه الأرض فى الوقت نفسه نائية ، وبعيدة عن مركز الاسلام بالنسبة الى غيرها من المناطق التى شهدت ظهوره ، وطلائع وثبته الرائعة التى بلغها فيما بعد »(٣٣) وقد كانت البداية مبكرة فى التوجه الى أفريقيا وبلاد المغرب الأقصى حيث بدأت هذه المحاولات فى عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب حيث فتح عمرو بن العاص ما يعرف اليوم باسم طرابلس فى ليبيا سنة ٢٣ هـ وكانت لديه رغبة فى أن يواصل المسير لولا أن اعترض عليه أمير المؤمنين قائلا : « لا ، انها ليست بأفريقية ، ولكنها المفرقة غادرة مغدور بها لا يغزوها أحد ما بقيت »(٣٤) ومنذ ذلك التاريخ توالت المحاولات وعرف أسماء عقبة بن نافع الفهرى مؤسس مدينة القيروان سنة ٤٥ هـ / ٦٦٥ م التى بدأت على شكل معسكر حربى ثم تطورت الى مدينة لها آثارها الحضارية(٣٥) ثم يأتى اسم موسى بن نصير الذى أقامه مروان واليا على أفريقيا عام ٧٩ هـ وقد استطاع بذكائه وحنكته السياسية أن يكسب حب البربر وولائهم وأشركهم فى الحكم وأقبلوا على الاسلام اقبالا عظيما وأصبحوا من خير أجناد الاسلام مشاركين جند موسى بن نصير فى فتح الأندلس(٣٦) حيث تمكن من فتح طنجة ونزل بها « وهو أول من نزلها واختط فيها للمسلمين »(٣٧) ولا يذكر موسى بن نصير الا ويذكر معه قائد جنده طارق بن زياد وهو أول من غزا الأندلس وفتحها سنة اثنين وتسعين(٣٨) وأول من دخل الأندلس مع طارق بن زياد نحو ثلاثمائة من العرب وزهاء عشرة آلاف من البربر ، فلما تم الفتح أرسل الأمويون قبائل من الشام أنزلوها فى كور مخصوصة من الأندلس فكان

---

(٣٣) ليفى بروفنتال : الحضارة العربية فى أسبانيا ترجمة د. الطاهر أحمد مكى دار المعارف ، الطبعة الأولى سنة ١٩٧٩ ، ص ١٠٩ .

(٣٤) ابن عبد الحكم : فتوح مصر والمغرب ، تحقيق عبد المنعم عامر ، لجنة البيان العربى القاهرة سنة ١٩٦١ ، انظر كذلك د. يحيى هويدى ، تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الافريقية ص ١٨

(٣٥) د. محمد عبد الستار عثمان : المدينة الاسلامية ، عالم المعرفة ١٢٨ أغسطس ١٩٨٨ ص ٩٥

(٣٦) أبو الحسن البلاذرى : فتوح البلدان ، دار الكتب العلمية ، بيروت سنة ١٩٨٣ ص ٢٣٢

(٣٧) المرجع السابق نفس الموضع .

(٣٨) المرجع السابق نفس الموضع .

منهم من ينسب الى مضر والى قيس وأفناء قبائل العرب » قال لسان الدين بن الخطيب : فلما استقر الفتح وبلغ حيث بلغ من التخوم ، سكنت العرب الأقطار وتبوأت الديار ، ونماذج العرب بالسكان الأصليين واغتبط هؤلاء بمقدم العرب وأحسوا بالفرق بين حكم العرب وحكم القوط « الويزغوث » ورأوا من تسامح الفاتحين وتناتيهم فى نشر العدل بين الناس ما يثلج الفؤاد ، وأبقيت العرب السكان الأصليين على تغمئاتهم وادارتهم ، وقلدوهم بعض الوظائف ، ثم وسدوا اليهم الجليل منها ، فأحب الأسبانيون العرب محبة خالصة ورأوا البون الشاسع بين المدينة التى يحملها المسلمون وما كان للقوط من الثقافة المتأخرة ، وكانت أقرب الى الهمجية([39]) ، وعلى الرغم من أن هذه المرحلة التاريخية لم تشهد عناية مقصودة بالحياة الفكرية فان الشعب الأسبانى الذى دخل فى طاعة المسلمين لم يترك آثارا تدل على حياته الفكرية طوال عصر الولاة (٧١٠ - ٧٥٥ م) كما أن العرب الفاتحين كانوا من المحاربين الذين صرفوا جل جهدهم لتدعيم سلطانهم على تلك البلاد الا أننا لا نعدم وجود بعض المؤثرات اذ أنه « من اللحظة الأولى بدأ الأندلس يستقبل أفواجا عديدة من العرب الخلص ، ولكنه فى الوقت نفسه استقبل أعدادا أكثر من الأفارقة المسلمين ولم يلبس أولئك وهؤلاء أن تمازجوا مع السكان الأصليين ([40]) .. « وخارج دائرة الشك الآن أن عصر خلافة قرطبة شهد تمازجا عنصريا هاما فى المدن على الأقل ، بين العرب الخلص والبربر والمولدين »([41]) واذا كانت هذه الجهود كادت أن تذهب فى مهب الريح بسبب العواصف التى عصفت بالعالم الاسلامى نتيجة للصراعات السياسية والمذهبية والتى لم تسلم بلاد الأندلس منها لدرجة أنه مر بهذه البلاد لحظة أشرف أمر الاسلام فيها على الانتشار والضياع استطاع أحد الذين فر بمذهبه ومعتقده منلقا من أيدى العباسيين أن يستنقذ الاسلام من هذه البقعة من أرض الاسلام ودخل عبد الرحمن بن معاوية الملقب بعبد الرحمن الداخل الأندلس « فبايعه أهل الأندلس سنة تسع وثلاثين ومائة وأتام واليا ثلاثا وثلاثين سنة وأربع أشهر »([42]) فيها حل الاستقرار محل الاضطراب وكانت الفرصة مواتية للاتصال بمنابع الثقافة الاسلامية الأصلية . ذلك أن عبد الرحمن هذا كان من أهل العلم يقول ابن العماد « كان عالما حسن السيرة »([43]) وقد شجع ذلك الأسبان على

---

(٣٩) محمد كرد على : الاسلام والحضارة العربية جـ١ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبقة الثالثة سنة ١٩٦٨ ، ص٢٥٥ ، ٢٥٦

(٤٠) ليفى بروفنسال : الحضارة العربية فى أسبانيا ، ص ١٨

(٤١) المرجع السابق نفس الموضع .

(٤٢) محيى الدين بن عربى : محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار جـ١ تحقيق محمد مرسى الخولى - دار الكتاب الجديد ، القاهرة ، د.ت ص ١١٢

(٤٣) ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب جـ١ ، دار المسيرة بيروت سنة ١٩٧٩ ، ص ٢٨١

السعى للاتصال بالثقافة الاسلامية اتصالا منتظما واهتموا بتعلم اللغة العربية ، لغة الدولة والدين فى الاسلام ، وشهدت أيام عبد الرحمن ولياليه مجالس الشعر فقد كان هو نفسه يقول الشعر بين الحين والحين وعاش فى بلاطه عدد من الشعراء منهم « أبو الخشى » (عاصم ابن زيد بن حفظلة التميمى) ونتيجة لتباين المذاهب الدينية والأراء السياسية اتجه الناس يبحثون ويناقشون ويجادلون للتعرف على الاسلام الصحيح وكان ذلك سببا فى انتشار المذاهب الفقهية فقد كان أهل الأندلس أول الأمر أوزراعية ثم تحولوا الى مذهب الامام مالك وقد دخل « الموطأ » الى الأندلس فى عهد عبد الرحمن الداخل(٤٤) وقد خلفه الأمير هشام بن عبد الرحمن أبا الوليد « وكان حسن السيرة متحريا للعدل ، يعود المرضى ويشهد الجنائز »(٤٥) وقد جرى على اختيار قضاته وأصحاب الوظائف الدينية فى دولته من بين فقهاء المالكيين(٤٦) وفي ولاية الحكم بن هشام (الحكم الأول) اتسع مدى انتشار المذهب المالكى بسبب رغبة الأمير الأموى أن يحرر بلاده من تأثير العباسيين الأدبى الذين كانوا يسيرون على وفق مذهب أبى حنيفة(٤٧) واذا كان عبدالرحمن بن الحكم الملقب بعبد الرحمن الأوسط قد اتصف بضعف الشخصية حيث استسلم لكل من الفقيه يحيى بن يحيى ، وطروب أحب نسبائه ، وزرياب المغنى الا أن ذلك قد ترك أثرا فى الحياة الاجتماعية فى بلاد الأندلس حيث أخذ الناس عن زرياب آدابه الاجتماعية وملابسه وطريقته فى ارسال شعره .. الى آخر ذلك وبدأت قصور الحكام تهتم بهذا الجانب الذى أثر على الآداب والعلوم والفنون ، حتى تصل قرطبة الى مستوى يضاهى ما وصلت اليه دمشق وبغداد . ومن هنا تألق فى بلاط عبد الرحمن الأوسط شعراء مثل يحيى بن الحكم بن الغزالى ، الذى وصفه ابن حيان بأنه « حكيم الأندلس وشاعرها وعرافها » والذى كان عبد الرحمن يندبه ليسفر بينه وبين غيره من الملوك ومن هؤلاء الشعراء أيضا « امام بن علقمة » الذى أنشأ أرجوزة نظم فيها تاريخ افتتاح المسلمين للأندلس ، وحسانة التميمية بنت الشاعر أبى الحسين ، ونبغ كذلك فقهاء كبار ذو علم واسع ، مثل عبد الملك بن حبيب وابن الماجشون وأصبغ بن الفرج ، ومحمد بن مزين وكلهم مالكيون(٤٨) ويأتى الأمير محمد بن عبد الرحمن الملقب بأبى عبد الله لكي ينصف العلماء ويحميهم من عبث العابثين وجمود الجامدين فقد كان محبا للعلوم ، مؤثرا لأهل الحديث ، عارفا حسن السيرة . ولما دخل الأندلس أبو عبد الرحمن بقي بن مخلد بكتاب

---

(٤٤) بلنيشا : تاريخ الفكر الأندلسى ، ص ٣

(٤٥) الحميدى : جذوة المقتبس ، ص١٠

(٤٦) بلنيشا : تاريخ الفكر الأندلسى ، ص ٣

(٤٧) د. حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام السياسى جـ٢ العصر العباسى الأول مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة العاشرة سنة ١٩٨٣ ، ص ٣٣٢

(٤٨) بلنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ، ص ٤ ، ٥

« مصنف » أبى بكر بن أبى شـيبة ، وقرىء عليـه ، أنكر جماعة من أهـل الرأى ما فيـه من الخلاف واستشنعوه ، وبسطوا العامة عليه، ومنعوه من قـراءته الى أن اتصـل ذلك بالأمير محمد ، فاستحضره واياهم ، واستحضر الكتاب كله ، وجعـل يتصفحه جزءا ، جزءا ، الى أن أتى على آخره ، وقـد ظنـوا أنه يوافقهـم في الانكار عليـه ، ثم قال لخازن الكتب : هـذا كتاب لا تستغنى خزائننا عنه ، فانظر في نسـخة لنـا ، ثم قال لبقى بن مخلـد : انشر علمـك ، وارو ما عندك من الحديث ، واجلس للنـاس حتى ينتفعوا بك . أو كمـا قال ، ونهـاهم أن يتعرضـوا له »([٤٩]) . ان مثـل هـذه الروح المحبـة للعلم المنحازة للعلمـاء المتشربة لحـرية البحث العلمى كانت تسرى بين الأمراء من أصحاب الهمم الرفيعـة ، الا أن الفتنـة كانت تهب بين الحين والحين عاصـفة بكل جهـد علمى حضارى فيقيض الله لها من ينقذ البلاد من شرها المستطير ومن هؤلاء الذين انقذوا الحضـارة الاسـلامية الأندلسية الزاهرة مما كان يتهددها من الأخطار الخارجية والداخلية عبد الرحمن الناصر الذى أول من لقب نفسه بين أمراء الأندلس بأمير المؤمنين الناصر لدين الله ، وقد قضى على كل فتنة وصـار جميع أقطار الأندلس فى حوزته([٥٠]) وقد سجل المؤرخون أن عبد الرحمن « هـذا أكبر حـكام أمويى الأندلس قوة وقدرة ، فبالاضـافة الى أنه كان مسـتقلا اسـتقلالا تاما فى حكم رعاياه فقد استـطاع أيضـا أن يدافع عن بلاده ضد الغارات المتوالية التى كان يشغلها الملوك المسيحيون الذين كانوا فى مناطق ليون وقشـتالة وناوار وكذلك ضـد محاولات الغزو التى قام بهـا الأفارقة ، وفى نفس الوقت دعم حكمـه بأسـطول قـوى فى البحر الأبيض ، وكان الى عدالته وكياسته فى ادارة الأمـور محبا للعلوم والفنون وقـد بنى القصر المشـهور فى مدينة الزهراء بالقرب من قرطبة »([٥١]) بهذا أضـفى عبـد الرحمن على الأندلس النظام والرخاء فى الداخل ، وهيـأ له الاحترام والتقـدير فى الخـارج وزاد فى الثروة بتشـجيع الزراعة والتجـارة والصـناعة والفنـون والعلوم ، حتى بلغت كلهـا أوجهـا على أيامه . وقد صـاحب هذا التحليـق السـامق بعناصر الحضـارة المـادية تطور فى نواحى العلم والأدب ، فظهر فى عصره شـعراء كابن عبد ربه أبو عمر شـهاب الدين أحمـد بن محمد بن حبيب بن حدير بن سـالم القرطبى ، مولى هشام بن عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك ابن مروان بن الحكم الأموى ، صاحب العقـد الفريد . وقد اتصـل بأمير المؤمنين عبد الرحمن الناصر ولازمه ومدحه وكان ابن عبد ربه « حجة الأدب ، وان له شـعرا انتهى منتهـاه ، وتجاوز سـماك الاحسـان وسـهاه » وهو أيضـا « امام أهل أدب المـائة الرابعـة ، وفرسـان شعرائها

---

(٤٩) الحميدى : جذوة المقتبس ، ص ١١

(٥٠) المرجع السابق ، ص ١٣ .

(٥١) د. أحمد السعيد سليمان : تاريخ الدول الاسلامية ومعجم الأسر الحاكمة جـ١ ـ دار المعارف بمصر ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

في المغرب كله ، ومن حبه للأمير وضع أرجوزة في مغازيه ، ذكر فيها أحداثه كل سنة حتى سنة ٣٢٢ هـ([٥٢]) وقد عاش أيضا في عصره ، ابن هانيء ، والزبيدى وابن القوطية ، والخشني ، كما ظهرت البوادر الأولى للفلسفة على يد ابن مسرة (٢٧٠/٨٨٣ – ٣١٩/٩٣١) كذلك أقبل نفر من الأندلسيين على دراسة الرياضيات والفلك .. وكان أول من عني بهما أحمد بن نصر ، ومسلمة ابن القاسم([٥٣]) وامتدت هذه الحركة العلمية النشطة بل زاد اوارها الى عهد الحكم الثاني المستنصر الذى خلف والده في الامارة ونافسه في رحابة الفكر وحب العلم . يقول ابن حزم عن الحكم الثاني : « اتصلت ولايته خمسة عشر عاما في هدوء وعلو ، وكان رفيقا بالرعية ، محبا في العلم ، ملأ الأندلس بجميع كتب العلوم »([٥٤]) وقد اتخذ الحكم وراقين له بالأقطار المختلفة يختارون من الكتب غرائبها ومن القوالب عجائبها وانتشر رجاله في الآفاق بحثا عن الكتب وقد رصد الأموال الطائلة والاثمان الغالية لكل كتاب يصله فحملت اليه الكتب من كل صوب وحدب ، فضاقت بها خزائنه وقد تنوعت الأنشطة العلمية في هذه الحقبة من الحكم فكثر الأطباء وعلماء التنجيم الذين تجمعوا حول الناصر والمستنصر ، وكان الأسقف القرطبى « ابن زيد » مختصا بالمستنصر وله ألف كتاب « تفضيل الأزمان ومصالح الأبدان »([٥٥]) ومن أشهر الأطباء الذين اتصلوا بالحكم « حسداى بن اسحاق » يقول ابن أبى صيبعة « معتن بصناعة الطب ، وخدم الحكم بن عبد الرحمن الناصر لدين الله ، وكان حسداى بن اسحق من أحبار اليهود ، متقدما في علم شريعتهم ، وهو أول من فتح لأهل الأندلس منهم باب علمهم من الفقه والتاريخ وغير ذلك . وكانوا قبل يضطرون في فقه دينهم وسني تاريخهم ومواقيت أعيادهم الى يهود بغداد ، فيستجلبون من عندهم حساب عدة من السنين يتعرفون به مداخل تاريخهم ومبادىء سنيهم ، فلما اتصل حسداى بالحكم ، ونال عنده نهاية الحظوة توصل به الى استجلاب ما شاء من تأليف اليهود بالمشرق ، فعلم حينئذ يهود الأندلس ما كانوا قبل يجهلونه واستغنوا عما كانوا يتجشمون الكلفة فيه »([٥٧]) هكذا يتضح شغف الحكم بالعلم وحبه للعلماء واعتنائه بالكتب والتواليف ، وقد كان من أعلم الناس

---

(٥٢) احمد أمين : مقدمة كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه جـ١ ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٥ ، ص و، ز

(٥٣) بلنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ص٨

(٥٤) ابن حزم : جمهرة أنساب العرب، تحقيق وتعليق عبد السلام محمد هارون ، دار المعارف ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٧١ ص ١٠٠

(٥٥) د. احسان عبد السلام : تاريخ الأدب الأندلسى ، دار الثقافة ، بيروت – الطبعة الثانية ، ص ٦٦

(٥٦) المقرى : نفح الطيب جـ٢ ، ص٧٧٨

(٥٧) ابن أبى أصيبعية : عيون الأبناء ، ص ٤٩٨

بتاريخ الأدب وكانت اشاراته وتعليقاته حجة يرجع اليها علماء الأندلس بل كانت أخبار الكتب المؤلفة فى فارس والشام كثيرة ما تتصل بعلمه •

وتحدث حركة تراجعية بعد وفاة الحكم الثانى • حيث خلفه ابنه هشام الملقب بالمؤيد ، الذى تغلب عليه أبو عامر محمد بن أبى عامر الملقب بالمنصور ، فكان يتولى جميع الأمور الى أن مات ،(٥٨) وقد استبد بالأمر وحده وقهر الأندلسيين على الطاعة لحكومة استبدادية عسكرية ، وقد أثر ذلك بدوره على الحضارة الأندلسية • وكان منصور أول أمره شغوفا بالفلسفة فأنكر منه الخلفاء ذلك ، واستطاعوا أن يثيروا عليه غضب العامة فانساق وراء الفقهاء وذهب الى ارضاء العامة فأمر باحراق كل ما كان فى مكتبة القصر من كتب الفلسفة والفلك وغيرها من العلوم التى لا يرضى عنها الفقهاء ونتيجة لذلك اشتدت سطوة الفقهاء وعلى الرغم من ذلك لم يستطيعوا اعتراض طريق الحركة العلمية التى عظم نشاطها فى عصر ملوك الطوائف(٥٩) •

لقد حكم ملوك الطوائف الذين يسميهم الأسبان Reyes de Taifas بعد وفاة المنصور (٣٩٢هـ/١٠٠٢م) وكانت بعض هذه الدويلات الناشئة على قدر كبير من التمدن والرقى الا أنها كانت قصيرة العمر ، وقد ابتلع بنو عباد وهم أقوى أصحاب هذه الدول وأرقاهم حضارة معظم ملوك الطوائف(٦٠) واذا كانت امارات الطوائف قد بلغت نحو ست عشرة ولاية كبيرة وغيرها من الولايات الصغيرة التى كانت تظهر حينا ثم تذوب فى غيرها من الولايات والامارات الشهيرة وكان يتقاسمها البربر والعرب والصقالبة الا أننا سنقتصر على ولاية قرطبة وولاية أشبيلية وذلك للأسباب الآتية :

١ - لقد ولد ابن رشد وعاش ونسب الى قرطبة أعظم مدن الأندلس فاليها ينسب عدد كبير من أهل العلم • وقد اتفق جمهور المؤرخين على أنها كانت بمنزلة الرأس من الجسد ، وكانت مركز الكرماء ومعدن العلماء ،(٦١) لذلك فهى موضع اهتمام خاص فى هذا البحث •

٢ - كانت أشبيلية تنافس قرطبة فى مجال العلوم والفنون والآداب ولا شك أن للمنافس فضل حث الطرف الآخر على مواصلة جهده وتحقيق تفوقه •

(٥٨) الحميدى : جذوة المقتبس ، ص١٧
(٥٩) بلنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ، ص ١٢
(٦٠) د• أحمد السعيد سليمان : تاريخ الدول الاسلامية ، ص ٣٦
(٦١) د• عاطف العراقى : النزعة العقلية عند ابن رشد ، ص ٤٠

٣ — حظيت كلتا المدينتين قرطبة وأشبيلية باهتمام مؤرخي الحضارة وألقيت الأضواء مكثفة على كل منها وذلك يدل على أهميتها ويدفع الباحثين الى ابراز أثرهما فى الحياة الفكرية فى بلاد الأندلس • لذلك فسنعرض الدور الذى قام به ملوك الطوائف فى كل مدينة على حدة •

(أ) ملوك الطوائف فى قرطبة وأثر ذلك على الحضارة العربية الاسلامية :

كان أبو الحزم بن جهور أول من تسلم زمام الحكم فى قرطبة (٤٢٢هـ/١٠٣١م - ٤٦١/١٠٦٨م) وقد كان من كبار العلماء ونابهى الشيوخ وقد أطلق عليه ابن الخطيب « شيخ الجماعه وبقية الأشراف من بيوت الوزراء »[٦٢] وقد تولى الخلافة باجماع الآراء نظرا لتاريخه الحافل بينهم ورفيع مكانته فيهم ووفرة حزمه ونضجه وعلو همته وحسن تدبيره ، وقد كان « جهور » رئيس حكومة من نوع خاص ، فانه لم ينفرد بالرياسة ولم يستأثر بتدبير الأمور والبت فيها ، ولكنه جمع حوله صفوة الزعماء والقادة يتحدث باسمهم ، او باسم « الجماعة » ويرجع اليهم فى الأمور ويصدر القرارات باسمهم ، فاذا طلب منه مال أو مضاء أمر من الأمور ، « قال : ليس لى عطاء ولا منع انما هو « للجماعة » وأنا أمينهم »[٦٣] واذا رابه أمر عظيم ، أو اعتزم تدبير مسألة خطيرة استدعاهم وشاورهم ، واذا خوطب بكتاب ، لا ينظر فيه الا ان يكون باسم الوزراء • « وهكذا كان « جهور » يتحدث فى كل أمر ، ويمضى كل أمر لا باسمه ، ولكن باسم الجماعة • وقرن « جهور » ذلك كله باجراء بارع اخر ، هو انه لم يفارق رسم الوزارة ، ولم ينتقل من داره الى قصور الخلفاء ، واكتفى بان رتب عليها الحجاب والحشم على ما كانت عليه أيام الخلافة ، ولم يتخذ أى عنوان أو اجراء يبرز رياسته ، أو يحيط نفسه بأى مظهر من مظاهر الأبهة والفخامة ، بل لبس على سابق رسمه ، من الانزواء والتواضع ، والقناعة وخفض الجناح ، ومعاملة الجميع بالرفق والحسنى وقد عرفت هذه الحكومة الفريدة فى صحف التاريخ الاسلامى « بحكومة الجماعة »[٦٤] وقد كان لذلك النظام أثره على الحياة السياسية فى أوربا فيما بعد حيث عرف حكم الأقلية الارستقراطية فى بعض الحكومات فى الولايات الايطالية أيام عصر الأحياء مثل حكومة « الكومونى » فى جنوة ، وحكومة « السفيوريا » فى فلورنس أيام حكم آل مديتشى »[٦٥] واجتهد جهور فى تحقيق الاستقرار على الرغم من الظاهرة العابة فى عصره أنه عصر اضطرابات وقلاقل الا أنه نجح الى حد كبير بحسن سياسته وفرط دهائه فقد سلك فى حكومته « سلك الأصالة والحزم وكان أول همه أن يقمع الشغب ، وأن يوطد دعائم

---

(٦٢) ابن الخطيب : اعمال الأعلام ج٣ ، المطبعة الجديدة ، الرباط ، سنة ١٩٣٤ ص١٧٢

(٦٣) المراكشى : البيان المقرب ج٣ ، طبع باريس سنة ١٩٣٠ ، ص ٢٨٦

(٦٤) محمد عبد الله عنان : دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطى ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٠ ، ص ٢٢

(٦٥) المرجع السابق نفس الموضع •

الأمن والنظام ، فصانع زعماء البربر واستمالهم بالرفق وخفض الجناح ، اتقاء لدسائسهم وتهدئة لثورات اطماعهم ، وحمل على محبتهم وسلمهم ، وجعل اهل الاسواق جندا ، وفرق السلاح فيهم ، وفى البيوت ، حتى اذا دهم امر بالليل والنهار ، استطاع اهل المدينة الدفاع عن انفسهم ؛ واصلح القضاء ، وعمل على حفظ العدالة بين الناس ، وقضى على كل مظاهر البذخ والاسراف وخفف اعباء المكوس ، وعمل على حفظ ادموال العامة ... ودن من نتائج هذه الاجراءات ، أن حل الرخاء محل الكساد وازدهرت الأسواق وتحسنت الأسعار ، وغلت الدور ونمت الموارد ،([٦٦]) ولا شك أن لذلك كله أثر غير منكور على مظاهر الحضارة ، واستمرت الأحوال بعد وفاة ابو الحزم على انتظامها حينا ثم تبدل الحال غير الحال فبعد ان كان التنافس فى تحقيق مزيد من الاستقرار والرخاء صار التنافس صراعا خصا من اجل مغانم شخصية ودارت المعارك بين أبناء البيت الواحد وانتهى عصر بنو « جهور » الا أن ذلك لا يقدح فى محاسنهم فكن من وزرائهم الكاتب والشاعر الكبير ابن زيدون وقد برز أيضا ابن حزم الاندلسى الفقيه الكاتب الفيلسوف والمؤرخ وابن حيان المؤرخ وغيرهم مما سيأتى ذكره تفصيلا .

(ب) بنو عباد فى أشبيلية :

كانت مملكة أشبيلية أو غرب الأندلس ، من حيث المساحة والزعامة والسياسة والقوة العسكرية أهم دول الطوائف وأعظمها شانا ، وقد سطعت هذه المملكة بين دول الطوائف ما يقرب من نصف قرن ، بفخامة بلاطها ، وروعة رسومها ، وكان للأدب والشعر بها دولة زاهرة([٦٧]) ولعل انتماء أمراء هذه الدولة من بنى عباد الى أصول عربية مشرقية قد ساعد على ذلك كثيرا اذ أن بنى عباد ينتمون الى قبيلة لخم اليمنية فقد وفد جدهم عطاف الى الأندلس على رأس كتيبة من الجند فى جيش بلج بن بشر القشيرى ، واستقر به المطاف على ضفاف الوادى الكبير بالقرب من أشبيلية ومن أشهر حفدته اسماعيل بن محمد وكان قائدا فى حرس الخليفة هشام الثانى ثم صار اماما لمسجد قرطبة ، ثم ولاه الحاجب المنصور خطة القضاء بأشبيلية واعتزال القضاء حينما أصيب بمرض فى عينه لم يستجز معه الحكم بين الناس([٦٨]) وقد كان اسماعيل بن عباد هذا يمتاز بالعلم والحكمة والورع ، فلما وقعت الفتنة وسادت الفوضى كل ناحية من نواحى الأندلس ، أخذ يعمل على حفظ النظام وضبط الأمور فى المدينة ، وعمل على توطيد مركزه

---

(٦٦) المرجع السابق ص ٢٣

(٦٧) محمد عبد الله عنان : دول الطوائف ، ص ٣١

(٦٨) على عبد العظيم : ابن زيدون ، مسلسلة أعلام العرب (٦٦) ، دار الكاتب العربى، القاهرة — يونية ١٩٦٧ ، ص ٣٩

وتدعيم رياسته ، ويعمل على حماية المدينة من أطماع البربر وعبثهم ، ويجمع حوله كلمة الزعماء حتى لا تغدو أشبيلية كما غدت قرطبة مسرحا للفتنة ، ومرتعا لأطماع البربر ، وبفضل ذلك تألق نجم ابن عباد فقد استطاع أبو الوليد اسماعيل بن عباد سالف الذكر بحزمه ودهائه ووجاهته وبذله أن يجمع فى يده أزمة الرياسة والحكم شيئا فشيئا معتمدا فى ذلك على عراقة بيته ، ورفيع مكانته ، وواسع ثرائه ، ومعاونة الزعماء والأكابر الذين استمالهم الى جانبه ، بلينه وجوده ولباقته(٦٩) • ويصفه ابن حيان بأنه « رجل الغرب (أى غرب الأندلس) قاطبة ، المتصل الرياسة فى الجماعة والفتنة(٧٠) » وعندماما استقرت الأحوال وبسط نفوذه على كل الديار ولى الزعامة لابنه أبو القاسم محمد بن اسماعيل بن عباد ويعتبر مؤسس الأسرة الحاكمة بأشبيلية ، ورث أباه فى علمه وأدبه ومنصبه وجاهه ، واستطاع أن يكسب ثقة أهل اشبيلية فأعلن انه لا يستطيع أن يقبل الحكم الا اذا أشرك معه فيه اناس يختارهم بنفسه دهاء منه وحنكة فاجابوه الى رغبته(٧١) ولم يلبس بعد أن بسط نفوذه وزال الخطر الذى كان مازال يحوم بأشبيلية أن تخلص من معاونيه واستأثر بالسلطة وبدأ يشكل لنفسه جيشا خاصا فاشترى عددا ضخما من المماليك ودربهم على فنون القتال ، وجلب عددا من الجنود المرتزقة تحسبا للمتربصين به ورغبة فى تحقيق أطماعه فى بسط نفوذه على مناطق أخرى(٧٢) وقد ساقه ذلك لخوض كثير من المعارك ليضم اليه الامارات الأندلسية العربية والصقلية وتوفى سنة ٤٣٣هـ/١٠٤١م وقد خلفه أبو عمر وعباد المعتضد ابن محمد الأول وكان كريما سخيا كثير العطاء يحب الشعراء وينظم الشعر ويتذوقه وأنشأ دارا للشعراء سماها دار الشعراء وجعل لهم رئيسا وخصص لهم يوما فى الأسبوع يطارحهم فيه القريض(٧٣) وقد خاض كثيرا من المغامرات ودبر عددا من المؤامرات وانتهت حياته بعد أن أسرف فى الملذات سنة ٤٦١ هـ/١٠٦٨م وتولى بعده أبو القاسم محمد الثانى المعتمد بن عباد وكان فتى فى الثلاثين من عمره وكان مثل أبيه ، فى حسن القوام ، وروعة المظهر ، وعنفوان الصبا ولكن لم يكن مثله فى الصرامة والقسوة والاستهتار بالدماء ، بل كان بالعكس وديعا ، يعف عن الدماء ، بعيدا عن قبول السعايات(٧٤) » وقد خاض المعتمد مثل أبيه ، سلسلة طويلة من الحروب والأحداث وتقلب فى غمار الخطوب والجدود ، وكان عهده

---

(٦٩) محمد عبد الله عنان : دول الطوائف ، ص ٣٣

(٧٠) المرجع السابق نفس الموضع •

(٧١) على عبد العظيم : ابن زيدون ، ص ٤٠

(٧٢) ابن بسام : الذخيرة القسم الثانى ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، سنة ١٩٤٢ ، ص ٧

(٧٣) المراكشى : البيان المغرب جـ٣ ، ص ٢٠٥

(٧٤) محمد عبد الله عنان : دول الطوائف ، ص ٥٩

عهد الحسم فى تاريخ دول الطوائف ، وفى تاريخ الأندلس قاطبة ، ولكنه لم يشتهر فى ميدان الحرب والسياسة قدر ما اشتهر فى ميدان الأدب والشعر ، والفروسية ، والجود »(٧٥) « وقد وفق المعتمد فى جعل بلاطه مركز نهضة شعرية قوية فجذب اليه الشعراء من مختلف البقاع ، ووثق بابن زيدون فأقره فى مناصبه واعتمد عليه فى ادارة شئون الدولة الفنية ، وكان ابن زيدون من أساتذته الأجلاء فى فنون الأدب وطالما طارحه الشعر وبخاصة فى فن المطيرات ، وجذب اليه الشاعر ابن عمار وخلطه بنفسه ورفع الكلفة بينه وبينه الى أن فسدت بينهما الأمور — فى أخبار طويلة — فقتله »(٧٦) وسارت به ومعه الأمور فى خطوب كثيرة الى أن عزله يوسف ابن تشافين ونفاه وأسرته الى اغمات بالمغرب حتى مات سنة ٤٨٤هـ/١٠٩١م وهكذا حلت دولة المرابطين محل هذه الدويلات التى أسستها طوائف مختلفة • والذى لا شك فيه أن أشبيلية فى ظل بني عباد كانت مرتعا خصبا للأدب والفن خاصة الشعر ، فقد كان المعتضد والمعتمد من أعلام الشعراء ، ومن ثم لا نستغرب أن يكون بلاطهما مدرسة تخرج فيها أهل الآداب(٧٧) ونزيد هنا أن بنى عباد كانوا من أكرم وأشرف القبائل العربية ، وكانوا من أهل العلم والأدب المؤثل حماة للعلوم والآداب ، يغص بلاطهم بأقطاب العصر وشعرائه، وتمتع فى ظلهم مملكة أشبيلية بحضارة زاهرة ، وثقافة رفيعة »(٧٨) وعلى الجملة « فانه مما يلفت النظر حقا أن ممالك الطوائف كانت خلال هذا الانحلال الشامل (الناتج عن التفكك والصراع) تبدو فى أثواب لامعة زاهية • واذا لم يكن يسودها النظام والاستقرار دائما فقد كانت فى الفترات القليلة التى تجانب فيها الحرب الأهلية ، تتمتع بقسط لا بأس به من الرخاء ، وتغمرها الحركة والنشاط • وكان ملوك الطوائف ، بالرغم من طغيانهم المطبق ، ومن الصفات المثيرة التى كان يتصف بها الكثير منهم ، من حماة العلوم والآداب • وانها لظاهرة من أبرز ظواهر عصر الطوائف ، أن يكون معظم الملوك والرؤساء من أكابر الأدباء والشعراء والعلماء ، وأن تكون قصورهم مفتديات زاهرة ، ومجامع حقة للعلوم والآداب والفنون ، وأن يحفل هذا العصر بجمهرة كبيرة من العلماء والكتاب والشعراء الممتازين ، ومنهم بعض قادة الفكر الأندلسى والفكر الاسلامى بصفة عامة »(٧٩) وهكذا فى سلسلة المد الحضارى العربى الاسلامى ننتقل من مرحلة الى مرحلة متلمسين حركة الخط البيانى الحضارى فى صعوده وهبوطه ثم صعوده من جديد فى بلاد الأندلس وذلك كله بحثا عن الجذور • فماذا كان حال هذه البلاد فى عهد المرابطين ؟

---

(٧٥) المرجع السابق ص ٦٠
(٧٦) على عبد العظيم : ابن زيدون ، ص٤٢
(٧٧) بلنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ، ص ١٥
(٧٨) محمد عبد الله عنان : دول الطوائف ص ٦٢
(٧٩) المرجع السابق ص ٤٠٧

(جـ) المرابطون فى الأندلس :

استنجد بنو عباد ملوك أشبيلية بالمرابطين كى يساعدوهم على الجهاد ضد عدوان ألفونس ملك ليون ، ووصل المرابطون سنة (٤٧٩هـ/١٠٨٧م) فقهروا جيش المسيحيين ، ثم عادوا مرة أخرى فدخلوا الأندلس للغرض نفسه سنة (٤٨٣هـ/١٠٩١م) واستولوا فى هذه المرة على كل ما فى يد العرب من بلاد ثم أدخلوا فى طاعتهم كل ولاياتهم بافريقيا(٨٠) وبذلك قامت أول دولة بربرية وكان على بن ابراهيم ثم عبد الله بن ياسين قد وضعوا أساس هذه الدولة فى الشمال الافريقى عام (٤٤٧هـ/١٠٥٥م) وقد تبنت هذه الدولة العمل على نشر الاسلام السنى وتدعيمه استنادا على المذهب المالكى فى الفقه وقد نجحت فى بسط هذا المذهب لا فى جنوب المغرب الأقصى فقط بل فى الشمال الافريقى كله عندما سيطرت عليه بجميع أطرافه على يد يوسف بن تشافين(٨١) وقد قام يوسف هذا بوضع نظم الدولة التى قامت عليها مملكة المرابطين فهو الذى أعطى المملكة حدودها ودعامتها الأساسية ، واستطاع بعد أن أسس العاصمة مراكش ، وافتتح أقطار المغرب والأندلس أن يتخذ ـ باعتباره زعيم المرابطين فى الشئون الدينية والدنيوية ـ ألقاب الخلافة وأمير المؤمنين دون أن يكون من فروع الدوحة النبوية ، تشبها فى ذلك بأعظم أمراء الاسلام فى عصره ، خلفاء بغداد العباسيين ، وخلفاء القاهرة الفاطميين ، وأن يجعل الملك فى أسرته متوارثا وكان يخطب فى المساجد باسمه ، وتضرب العملة باسمه فى كل الأرجاء ، واتخذ اللون الأسود شعارا لدولته(٨٢) وقد حظى يوسف بن تشافين بمكانة عظيمة لما قام به من حماية الدولة الاسلامية من غارات النصارى يقول المقرى « حتى قطع عليهم البحر ملك العدوة وصاحب مراكش أمير المسلمين يوسف بن تشافين اللتمونى : فجعلهم وأخلى منهم الأرض »(٨٣) ولقد كان انشغال هذه الدولة بالمنازعات والحروب من العوامل التى صرفتها عن الاشتغال بأمور الثقافة حيث مضى عليها زمن وهى مشغولة بحروب القبائل البربرية والسودانية التى بقيت على الجاهلية ، ولم يكد يستقر بها القرار على عهد يوسف بن تشافين حتى شغلت بالجزيرة الأندلسية واستقدمها ملوك الطوائف الى الأندلس لنجدتهم كما سبق القول ، وانصرفت جهودهم الى هذه الناحية وأهملوا الأحوال الثقافية بل أنهم تعصبوا لمذهبهم الفقهى مذهب الامام مالك وطاردوا العلماء الذين ينحرفون عن معتقداتهم ويحرقون كتبهم يقول عبد الواحد المراكشى « ولم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده الا من علم علم الفروع • أى فروع مذهب الامام مالك ـ فنفقت فى

(٨٠) د. أحمد السعيد سليمان : تاريخ الدول الاسلامية ، ص ٣٤

(٨١) د. يحيى هويدى : تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الافريقية ، ص ١٥٠

(٨٢) يوسف أشباخ : تاريخ الأندلس جـ٢ ، ص ٢٣٣

(٨٣) المقرى : نفح الطيب جـ ٤ ، ص٥٩

ذلك الزمان كتب المذهب وعمل بمقتضاها ، ونبذ ما سواها وكثر ذلك حتى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم . فلم يكن احد من مشاهير اهل ذلك الزمان يعتني بهما كل الاعتناء . ودان اهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام . وقرر الفقهاء عند امير المسلمين تقبيح علم الكلام وكراهة السلف له وهجرهم من ظهر على شيء منه وانه بدعة في الدين ، وربما ادى اكثره الى اختلال العقائد ، في اشباه لهذه الاقوال ، حتى استحكم في نفسه بغض علم الكلام واهله »([84])وترتب على ذلك ان المعاهد والمدارس والمكتبات تقلصت تقلصا كبيرا ولا يعني ذلك ان الـروح الحضارية قد ماتت وانما بدات تقاوم بصلابتها وتعرض مظاهرها الجذابة فمال اخر ملوك المرابطين الى مصادقة الشعراء وعنوا بانشاء المساجد العديدة ذات الابراج العاليه ، وانشاء الاسوار القوية حول المدن ، والقصور الشاسعة ، كما انشاوا ابنية من المرمر ذات حدائق غناء ،وفساق بديعة وقد كان ذلك ذا اثر على فن العمارة([85]) وقد زالت دولة المرابطين سريعا اذ كانت قد انهكتها كثرة الحروب .

(د) الموحدون في الاندلس :

وقف محمد بن تومرت موقف العداء من دولة المرابطين مقدما على المستوى الفكري نقدا لاذعا للاتجاه السني السائد بينهم استنادا على مذهب الامام مالك كما انتقد سيرتهم في الحكم التي كانت بالقسوة والعنف . فيقول في وصفهم « كانوا يغدون في سخط ويروحون في لعنة في ايديهم مثل اذناب البقر ، يعذبون الناس ويضربونهم بها .. كانوا يتقلبون في السحت والحرام ياكلون فيه ويشربون ، وفيه يغدون وفيه يروحون »([86]) وبدا ينقد مزاعمهم وعقائدهم ويسفهها ويعلن عن المذهب الاشعري كما جاء به ابو حامد الغزالى . ولم يكتف بهذا الموقف الفكري بل عمد على اسقاط دولتهم وزوالها وكان ساعده الأيمن في تحقيق ذلك عسكريا عبدالمؤمن ابن علي (٥٢٤ ــ ٥٥٨هـ/١١٣٠ ــ ١١٦٣م)واستطاع عبد المؤمن أن يوطد عرشه بالمغرب بسحق الخارجين عليه ، وأن يفتح الأندلس كلها من يد خصومه المسلمين والنصارى ، فانتصر على آل حماد في المغرب الأوسط ، وعلى الفرنج الفورمانيين الذين كانوا قد افتتحوا شاطىء افريقية واستولوا على تونس والمهدية ، وأن يدفع حدود دولته من الشرق الى ما وراء القيروان ، فقد غدا بذلك للفاطميين أصحاب مصر ، وغدت دولة الموحدين بذلك أعظم مدى مما كانت عليه دولة المرابطين([87]) .

---

(٨٤) المراكشي : المعجب ، ص ١٧٣

(٨٥) يوسف أشباخ : تاريخ الأندلس ، ص ٢٥١

(٨٦) ابن تومرت : أعز ما يطلب ص ٢٦٠ ، ٢٦١

(٨٧) يوسف أشباخ : تاريخ الأندلس ، ص ٤٩

وقد بايع محمد بن تومرت الملقب بالمهدي وأصحابه العشرة عبد المؤمن بن على بيعة خاصة في رمضان سنة ٥٢٤هـ ، ثم بايع الموحدون عبد المؤمن البيعة العامة في ربيع الأول سنة ٥٢٦هـ

« وقد اختار الموحدون عبد المؤمن لزعامتهم لما عرفوه من اختصاص المهدى له وتقريبه اليه واطرائه لصفاته وتقديمه اياه في الصلاة ، الى ما لمسوه من فضله وعلمه ودينه وقوة عزيمته، وحب سياسته ، ورجاحة عقله وشجاعته »[88] وقد كان عبد المؤمن قد التزم بنفسه أن يضع سياسة جديدة لدولته ، فوضع لها نظما موطدة الدعائم ، « فألغى معظم النظم المرابطية العسكرية .. وأطلق حرية العلوم والمعارف ... واقيمت في مراكش عاصمة المملكة طائفة من المساجد والمدارس الفخمة ، غدت مراكز للعلوم والآداب ... وأنشأ عبد المؤمن في مراكش مدرسة لتخريج رجال السياسة وموظفى الحكومة ، وقادة الجيش ، وكانت تضم زهاء ثلاثة آلاف طالب من أبناء الأنابر في وقت واحد ، وكانوا يسمون طلبة العلم أو الحفاظ ، نظرا لأنهم فضلا عن حفظ القرآن ، كانوا يدرسون رسائل المهدي ويحفظونها عن ظهر قلب ، كذلك كانوا يدرسون عدة كتب في ادارة الولايات ومزاولة شئون الدولة دراسة حسنة .. وكان يجالسهم كل يوم جمعة ويناقشهم ويجادلهم تشجيعا لهم على الاجتهاد»[89] وقد بلغ من عنايته، أنه كان يؤثر أهل العلم ويجل العلماء ويعظمهم ويحسن اليهم . كما كان يبعث في طلبهم من مختلف البلاد ويوفر لهم أسباب الراحة ويسكنهم بجوار قصره ويساعدهم على طلب العلم .. وقد كان هو نفسه من رجال العلم المعدودين . قال ابن أبى زرع في وصفه « فصيح اللسان عالما بالجدل ، متفقها في علم الأصول ، حافظا للحديث صحيح الرواية متبحرا في العلوم الدينية والعقلية ، اماما في النحو واللغة والقراءات ملما بالتاريخ والسير ، أديبا شاعرا »[90] وقد اختار كتابه من أدباء عصره مثل أبي جعفر بن عطية بن عطية وأبي الحسن بن عياش كما اتخذ وزراءه من العلماء النابهين مثل عبد السلام بن محمد الجومي وأبي جعفر بن عبد المؤمن كذلك اتخذ قضاته من النابهين أيضا كأبي عمران موسى بن سهل وأبي يوسف حجاج بن يوسف ، وأبي بكر بن ميمون القرطبي»[91] ولا تستطيع أن نأتي على كل أخبار عبد المؤمن العلمية والعسكرية بل نستطيع حصر صفاته الشخصية فمبلغ القول أن عبد المؤمن خدم الاسلام والمسلمين خدمات جليلة .

لقد اختار عبد المؤمن لولاية العهد أبو يعقوب يوسف الذى تولى الحكم بعد وفاة أبيه في ظل ظروف لاحت فيها بوادر حرب أهلية وقى الله الأندلس شرها بويع أبو يعقوب يوسف

---

(٨٨) د. حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ج٤ ، ص ٢٢٠

(٨٩) ابن الخطيب : الحلل الموشية ص ١١٤ ، كذلك يوسف اشباخ ص ٥١.

(٩٠) ابن أبى زرع : روض القرطاس ج٢، ص ١٧٠ ــ ١٧٢.

(٩١) د. حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ج٤ ، ص ٢٢٢.

بالخلافة وتسمى بأمير المؤمنين ، ومع أنه تولى الحكم شابا لم يجاوز الرابعة والعشرين من عمره ، فقد أبدى كثيرا من الفطنة والبراعة ، وكان ذهنه يتجه الى معالجة الأمور الحاضرة والبعيدة معا(٩٢) وقد كان يوسف بن عبد المؤمن من أعظم خلفاء الموحدين حبا للعلم وأهله وتقديرا لرجاله • وقد ذكر المراكشى أن يوسف بن عبد المؤمن كان ملما بكلام العرب حافظا لأيامها ومآثرها وجميع أخبارها فى الجاهلية والاسلام ، وأنه لقى وهو فى أشبيلية كثيرا من اللغويين والنحاة والمفسرين(٩٣) « ان هذا الخليفة كان يمثل نمطا من الحكام الذين يميلون للدين وللعلوم الفلسفية »(٩٤) وكان من أكثر الفلاسفة حظوة عند هذا الأمير « ابن طفيل » حتى أنه كان يقيم عنده فى القصر أياما ليلا ونهارا لا يظهر ، وقد قام ابن طفيل باعتباره مفكرا متحققا بأجزاء الفلسفة والحكمة بمهمة كبيرة وهى جمع العلماء من كل مكان ومن جملة العلماء الذين قدمهم ابن طفيل للأمير القاضى أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المعروف بالحفيد »(٩٥) وقد قام الأمير بتقليد « العلامة الأشهر أبو الوليد بن رشد منصب الفقيه العالم ، ثم القضاء ثم تولى الأشراف على الخزينة ، وتولى أيضا منصب طبيب يوسف الخاص »(٩٦) ومن أشهر خصاله أنه كان لاينزل أرضا الا وترك فيها من الآثار ما يخلد ذكره من ذلك « أنه أنشأ فى أشبيلية ••• مسجدا فخما ، بنى فى أقصر وقت ، وأنفقت عليه أموال عظيمة ، وأنشأ على النهر الكبير (الوادى الكبير) قنطرة من السفن ثبتت معا بالسلاسل ، وأقيمت على ضفتى النهر مخازن كبيرة للبضائع ومراسى يصلها الدرج بالنهر ، وأمر أيضا بتجديد قسم من أسوار أشبيلية وزودت المدينة بالماء التقى بواسطة مواسير أنشئت لذلك »(٩٧) حتى لا تأخذنا مظاهر الحياة الحضارية فى عهد الموحدين أخذا وتبعدنا عما نحن بصدده • تقول أن هذه الدولة التى شهدت نشأة ابن رشد ونموه ونضجه كانت من أعظم الخلائف التى عنيت بالعلوم والآداب والفنون واذا كان الفلاسفة قد عاشوا غرباء فيما سبق هذه الدولة من دويلات فقد وجدوا لأنفسهم فى ظل هذه الدولة أعظم مكانة سواء داخل قصور الأمراء والملوك أو فى دواوين الحكم والوزارة •

رابعا ـ مظاهر الحضارة العربية الاسلامية فى الأندلس :

لقد تراكمت الموروثات الحضارية ذات الطابع العربى والاسلامى فى صيغتها النهائية التى عرفتها ديار الاسلام منذ الفتح الاسلامى الأول للأندلس حتى نهاية عصر الموحدين وشكلت

---

(٩٢) يوسف أشباخ : تاريخ الأندلس ، ص ٦٤

(٩٣) المراكشى : المعجب ، ص ٢٣٧ ، ٢٣٨

(٩٤) د• محمد عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، دار المعارف ، الطبعة الأولى سنة ١٩٧٩ ، ص ٣٣

(٩٥) د• عاطف العراقى : النزعة العقلية عند ابن رشد ، ص ٤٥

(٩٦) يوسف أشباخ : تاريخ الأندلس ، ص ٦٥

(٩٧) المرجع السابق ص ٧٠

الصيغة الحضارية ذات المذاق الخاص من تلك الرقعة من أرض الاسلام • وقد سبق القول أن عناصر هذه الحضارة فى الغالب الأعم من جاءت من الشرق العربى عن طريقتين :

الأول : انتقال القبائل العربية من الشام ومصر حاملة معها الموروثات الثقافية ضمن جيوش الفتح الاسلامى فصبغت الديار المفتوحة بالصبغة العربية الاسلامية •

الثانى : انتقال علماء الأندلس الى بلاد المشرق العربى فى رحلات اما لتلقى العلم مباشرة وتقصى أخبار العلماء والوقوف على ملامح المذاهب الفكرية فى مجال الأدب والعقيدة والفقه أو عن طريق الحج والاحتكاك بعلماء المشرق • ونرى أنه من المفيد أن نتعرف على مظاهر هذه الحضارة التى شكلتها تلك التفاعلات فى مسيرتنا الحضارية •

(أ) الثقافة :

لم تعرف أسبانيا قبل الفتح الاسلامى الا النذر اليسير جدا الذى لا يكاد يذكر من مظاهر انتعاش الحركة الثقافية وذلك ليس تجنى أو تعصبا للعرب والمسلمين ، فقد قرر « لوبون » هذه الحقيقة فقال : « كانت أسبانيا النصرانية ذات رخاء قليل وثقافة لا تلائم غير الأجلاف فى زمن ملوك القوط »(٩٨) وما أن دخل العرب الفاتحين هذه البلاد حتى تحول ظلامها نورا وانتشرت فيها مراكز الثقافة وقد « بلغت الآداب والعلوم والفنون من التقدم العظيم أبان دولتهم ، وكنت ترى حب الثقافة عاما فى جميع الطبقات »(٩٩) فما ان أتم العرب فتح أسبانيا حتى بدأوا يقومون برسالة الحضارة فيها ، فاستطاعوا فى أقل من قرن أن يحيوا ميت الأرضين ويعمروا خرب المدن ، ويقيموا فخم المبانى ويوطدوا وثيق الصلات التجارية بالأمم الأخرى ، ثم شرعوا يتفرغون لدراسة العلوم والآداب ويترجمون كتب اليونان واللاتين وينشئون الجامعات التى ظلت وحدها ملجأ للثقافة فى أوربا زمنا طويلا »(١٠٠) ولقد بلغ من انتعاش الحركة الثقافية فى الأندلس بعد الفتح الاسلامى أن « نافست قرطبة : بغداد والقاهرة وبخارى وغزنة وأصبها وغيرها من أمهات المدن الاسلامية • وأصبحت حاضرة الأمويين فى الأندلس سوقا نافقة للعلم وكعبة لرجال الأدب ، وجذبت مساجدها الأوربيين الذين وفدوا اليها للتزود من الثقافة الاسلامية »(١٠١) وانتشرت معاهد الثقافة المتمثلة فى :

---

(٩٨) لوبون : حضارة العرب ، ترجمة عادل زعيتر ، عيسى البابى الحلبى ، ص ٢٧٣

(٩٩) سيديو : تاريخ العرب العام ، ترجمة عادل زعيتر ، عيسى البابى الحلبى سنة ١٩٦٩ ، ص ٢٧٠

(١٠٠) لوبون : حضارة العرب ، ص٢٧٣

(١٠١) د• حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام جـ٤ ، ص ٤٢١

(أ) — المسجد :

لم يكن المسجد دارا للعبادة فقط تمارس فيه الشعائر الدينية فقط وتقام فيه الصلوات الخمس ، انما كان المسجد من أعظم معاهد الثقافة تقام فيه حلقات لدراسة القرآن والحديث والفقة واللغة وغيرها من العلوم ، وغدت هذه المساجد مراكز للبحث العلمي ومن هذه المعاهد الثقافية « مسجد القرويين بفاس • وقد أنشيء حول منتصف القرن الثالث الهجرى ، ثم أصبح مركزا هاما للثقافة الاسلامية كما أصبحت هذه الجامعة شاهدا على ديمقراطية التعليم وعلى طرق التدريس ومراحل التعليم وتخصيص كراسى الاستاذية وشروط التعين فى وظائف التدريس ومراسيم تعينهم ودرجاتهم العلمية والاجازات الفخرية ومجالس أوصياء الكليات ، والمساكن الجامعية للأساتذة والطلاب والمكتبات الجامعية »(١٠٢) وشيوخ القيروان هم الذين جعلوا من مسجد القرويين فى فاس جامعة كبرى وهم الذين أعطوه اسمه ، فان القرويين هم القيروانيون »(١٠٣) « ان هذا المسجد الذى بناه المولى ادريس فى النصف الثانى من القرن الهجرى الثانى — أصبح بحق علما من أعلام الحضارة الاسلامية ، فهو كتاب حافل فى تاريخ الفن الإسلامي ، وقد أصبح منذ عنيت بتجديد بنائه فاطمة بنت محمد الفهرية — جامعة ، يلقى الشيوخ دروسهم عند قواعد أعمدته ، فهو — على هذا — أقدم جامعة فى الدنيا ، وهذا الجامع الجليل يقف على قدم المساواة مع الجامع الأزهر ومسجد قرطبة وجامع القيروان ، والمسجد الأموى فى دمشق ، فكلها مراكز عبادة ومنارات عرفان ، وقد ساير جامع القرويين الزمان فتحول فى أيامنا هذه الى جامعة حديثة تدرس فيها علوم الاسلام العصر الحديث »(١٠٤) مسجد قرطبة الجامع : — لقد كانت قرطبة مركز الحضارة والاشعاع فى بلاد الأندلس وقد أدت المساجد فيها دورا هاما « فقد جذبت مساجد قرطبة الأوربيين الذين وفدوا اليها لارتشاف العلم من مناهله والتزود من الثقافة الاسلامية »(١٠٥) ومسجد قرطبة الجامع « يعتبر من أروع ما أنشأ المسلمون من الأعمال المعمارية وهو — باعتراف مؤرخى العمارة من الأوربيين — قمة من قمم الفن المعمارى العالمي على مر العصور ، لقد تم بناء هذا المسجد خلال قرنين ونصف قرن على وجه التقريب ، فقد بدىء فى انشائه على يد عبد الرحمن الداخل سنة ١٧٠/٧٨٦ ، واستغرق انشاء الجزء الأول منه سبع سنوات • ثم توالت عليه أعمال الزيادة والتجميل والتوسيع الى أوائل القرن الخامس الهجرى/الحادى عشر الميلادى »(١٠٦) « ولا يقل المركز الثقافى الذى

---

(١٠٢) المرجع السابق ، ص ٤٢٢

(١٠٣) د• حسين مؤنس : المساجد عالم المعرفة (٣٧) ١٩٨١ ، ص ١٧١

(١٠٤) المرجع السابق ص ١٩٢

(١٠٥) د• حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام جـ٤ ، ص ٤٢٣

(١٠٦) د• حسين مؤنس : المساجد ص١٩٣

يحتله مسجد قرطبة الجامع فى تاريخ العلوم العربية والاسلامية عن مكانته فى التاريخ المعمارى الاسلامى فقد كان هذا المسجد — من أول انشائه — جامعة حقيقية تحفل بالشيوخ والطلاب ، وقد تعاقبت عليه أجيالهم وشدت اليه الرجال من نواحى الأرض كلها حتى كان — خلال قرون طويلة — أعظم مراكز العلم فى أوربا • ومع أن الدولة لم يكن لها اشراف مباشر على التدريس فى جامع قرطبة ، كما كان الحال مع الجامع الأزهر ، الا أن أهل العلم الأندلسيين عرفوا كيف يضعون من القواعد والنظم ماحفظ لجامعهم مستواه العلمى الرفيع ، وكان شيوخ جامع قرطبة أجل الشيوخ وأوفرهم علما وأحسنهم سمتا ، وكانت الدراسة تسير فيه وفق نظام دقيق قرره الشيوخ أنفسهم وحافظوا عليه»(١٠٧)وقد وفد الى هذا المسجد الجامع طلاب العلم من غير المسلمين قادمين من شتى بلاد أوربا — وخاصة من روما — للدراسة فيه وقد وصل أحد هؤلاء الدراسين الى كرسى البابوية •

٢ — المكتبات :

المكتبة مركز اشعاع حضارى ومظهر من مظاهر العظمة والأبهة من هنا كانت عناية الأمراء والخلفاء بانشاء المكتبات كواحدة من محاولات التنافس والمباهاة ، ولما بدأت الدولة الاسلامية تأخذ دورها القيادى للبشرية فى الحضارة المادية والمعنوية ، فكانت نهضتها الفكرية والعلمية من دعائم هذه الحضارة ، وكانت عنايتها باحياء تراثها وتشييد دور الكتب ، تساير هذه النهضة مؤثرة فيها ومتأثرة بها • وقد كان ظهور المكتبات مرتبط بدرجة كبيرة بنشاط الترجمة والتأليف وتقدم صناعة الورق وهذا بدوره أدى الى ظهور كثير من الوراقين الذين يقومون بفسخ الكتب ، واتخذ العلماء والأدباء يجتمعون فيها للتزود من العلم ، فكثرت المكتبات التى تزخر بالكتب الدينية والعلمية والأدبية وغيرها، وأصبحت هذه المكتبات من أهم مراكز الثقافة الاسلامية • وعرفت الأندلس الاسلامية عناية خاصة بانشاء المكتبات وقد كان على رأس الامراء فى هذا المجال الحكم الثانى التى كانت تضم مكتبته (٤٠٠,٠٠٠) مجلد وتشغل مكانا فسيحا فى قصر الخلافة يقول ابن حزم « وكان على خزانة العلوم بقصر بنى مروان بالأندلس ، أن عدد الفهارس التى كانت فيها تسمية الكتب أربع وأربعون فهرسة ، فى كل فهرسة خمسون ورقه ليس فيها الا ذكر أسماء الدواوين فقط»(١٠٨) وأما الحميدى فيقول عن اهتمام الحكم بالكتب «وجمع من الكتب فى أنواعها ما لم يجمعه أحد من الملوك قبله هنالك ، وذلك بارساله عنها الى الأقطار ، وشرائه لها بأغلى الأثمان ، ونفق ذلك عليه فحمل اليه »(١٠٩) وقد وجدت مكتبات أخرى خاصة مثل : مكتبة قاضى الجماعة بقرطبة ، أبى المطرف « عبد الرحمن بن فطيس»

---

(١٠٧) المرجع السابق ص ٢٠٠

(١٠٨) ابن حزم : جمهرة أنساب العرب، ص ١٠٠

(١٠٩) الحميدى : جذوة المقتبس ، ص١٣

فقد جمع الكتب الكثيرة في أنواع العلوم المختلفة وكان له ستة وراقين ينسخون ، ورتب لهم على ذلك راتبا معلوما ومتى علم بكتاب حسن عند أحد من الناس طلبه للابتياع منه ، وبالغ في ثمنه ، فان قدر على ابتياعه ، والا انتسخه منه ورده اليه(١١٠) ثم شهد عصر الطوائف على الرغم مما احاط به من فتن فقد ازدهرت فيه الحركة الفكرية ، وذاع بناء المكتبات العامة والخاصة ذيوعا يلفت النظر ، ذلك أن كل مدينة أندلسية غدت عاصمة لمملكة كبيرة أو صغيرة ، وكان أمراء الطوائف يتنافسون في اقتناء الكتب النفسية والنادرة ، وقد كانت تنهال على شبه الجزيرة من سائر انحاء العالم الاسلامي • وقد لبثت قرطبة بالرغم مما أصابها من أثر الفتن والحروب الأهلية ، مركز العلوم والدراسات الممتازة ، وبقيت بالرغم مما أصاب المكتبة الأموية الكبرى من التبديد المؤلم ، مثوى لكثير من المجموعات النفيسة الخاصة • وكانت أشبيلية حاضرة بني عباد ، وهي الثانية بعد قرطبة ، في تقدم العلوم والثقافة ، وكانت تحتوى فضلا عن مكتبة بني عباد الملوكية العظيمة ، على عدد كبير من المكتبات الخاصة • وكانت «المرية» أيضا من الحواضر التي اشتهرت بمكتباتها القيمة • وكان الوزير أحمد بن عباس وزير زهير العامري» فضلا عن علمه الغزير ، من أعظم هواة الكتب ، ويقال ان مكتبته العظيمة كانت تضم أربعمائة ألف مجلد •• الخ(١١١) •

وفي مكتبة الزهراء وفي غيرها من دور العلم بالأندلس والمغرب ، ترجمت الى اللاتينية كتب الأدوية والطب والجراحة ، مثل كتاب الأدوية البسيطة لابن الوافد ــ الطبيب العربي الأندلسي : ٩٩٧م ــ وقد ترجم الى اللاتينية نحو خمسين مرة • وكتاب الجراحة لأبي القاسم خلف بن عباس الزهراوي الأندلسي (١٠١٣) وقد بقي أساسا للتعليم الجراحي بأوربا لبضعة قرون»(١١٢) هكذا يتضح عظم الدور الذي لعبته المكتبات في الحركة الثقافية فلم تكن مجرد خزائن للكتب وانما كانت دورا للنسخ ــ فالطباعة لم تكن معروفة ــ ودورا للبحث العلمي والدراسات الأكاديمية ، ومراكز للترجمة ولا يخفى على من له قلب أو القى السمع وهو شهيد ما لكل ذلك من أهمية في تدعيم الحضارة •

٣ ــ قصور الخلفاء والأمراء :

لقد نافست قصور الأمراء المساجد والمكتبات في أدائها للدور الهام الذي لعبته في حركة الثقافة العربية الاسلامية • حيث أن التصميم المعماري لهذه القصور قد راعى تخطيط المكتبات

---

(١١٠) د• الطاهر مكي : دراسات عن ابن حزم ، مكتبة وهبة ، الطبعة الثانية سنة ١٣٩٧هـ ص ٦٣

(١١١) محمد عبد الله عنان : دول الطوائف، ص ٤١٦

(١١٢) د• عائشة عبد الرحمن : تراثنا بين ماض وحاضر ، دار المعارف بمصر ، ص٢٧

الخاصة بهذه القصور باعتبار أن المكان المخصص للمكتبة يمثل أحد المعالم الأساسية للبناية ، كما أن القصور استقبلت اعدادا من الأدباء والشعراء والعلماء بمختلف تخصصاتهم ومن أشهر هذه القصور : قصر الزهراء الساحر بقرطبة الذى بناه عبد الرحمن فى القرن العاشر الميلادى وبالاضافة الى أنه كان آية رائعة من آيات الفن البديع فقد كان ملتقى للفقهاء والعلماء والأدباء(١١٣) ومما يلفت النظر أن يكون معظم الملوك والرؤساء من أكابر الأدباء والشعراء والعلماء ، وأن تكون قصورهم منتديات زاهرة ،ومجامع حقة للعلوم والآداب والفنون وقد كانت القصور منتشرة فى رقعة الوطن الأندلسى الكبرى ،كل منها يدعى السيادة على مدن ورقاع محدودة تسطع ، ليس فقط بفخامتها وروعتها وبذخها ،ولكن بأمرائها ووزرائها وكتابها ،(١١٤) وقد شهدت قصور الموحدين من الفلاسفة ابن طفيل وابن رشد الذى على الرغم مما عرض له من المحنة قد أبدع كثيرا من ابداعاته وسط هذا الجو العبق بأريج الفكر الحر المنطلق من قيود الجمود والتحجر .

(ب) الحركة العلمية :

لعل ما سبق من الحديث عن دخول تيارات الحضارة العربية الاسلامية الى بلاد الأندلس ومظاهر النشاط الثقافى النتاج الطبيعى لتلك التيارات الوافدة من المشرق العربى ، ولعل ذلك كله يرسم لنا صورة عن الحركة العلمية فى تلك البلاد التى غدت من أعظم الحواضر الاسلامية وأنشط مراكز التواصل الحضارى بين الشرق والغرب وقد شهدت ميلاد مفكرين أفذاذ فى مجال العلوم الدينية والعلوم غير الدينية :

١ ـ العلوم الدينية .

عرفت بلاد الأندلس المذهب الحنفى وقد كانت له الغلبة فى البداية وقد نقله الى المغرب عبد الله بن فروخ أبو محمد الفارسى قادما من المشرق ، كما عرف المذهب الشافعى على يد بعض شافعية المشرق الذين وفدوا الى الأندلس ، ثم مذهب الأوزاعى الذى وفد من الشام فى دولة بنى أمية . الا أن هذه المذاهب لم تكن لها سلطان المذهب المالكى . الذى تبنى المرابطون أمر نشره والحفاظ عليه وقد برز من الفقهاء أبو عمران الفاسى ، وعبد الله بن ياسين ، والقاضى عياض وكلهم مغاربة تعلموا فى الأندلس(١١٥) أما علم الحديث فمن أشهر المحدثين فى الأندلس الفقيه المحدث الفيلسوف ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) والشيخ عبد الله بن ياسين زعيم دولة المرابطين

---

(١١٣) لوبون : حضارة العرب ٢٩٠.
(١١٤) محمد عبد الله عنان : دول الطوائف ، ص ٤٠٧
(١١٥) د. حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام جـ٤ ، ص ٤٥٦

(ت ٤٥٣هـ) والمهدى محمد بن تومرت (ت ٥٢٤هـ) المحدث يعقوب المنصور (الخليفة الموحدى) (ت ٥٩٥هـ) والحافظ القرطبى أبو عمرو يوسف بن عبد البر (ت ٤٦٢هـ) وأبو الوليد الباجى ، وأبو الوليد بن رشد (الجد) وفى علوم القرآن : من أشهر القراء أبو الطاهر اسماعيل بن خلف الأنصارى وكان اماما فى علم القراءات (ت ٤٥٥هـ) ومن أشهر القراء أيضا أحمد بن محمد ويعرف بابن العريف (ت ٥٣٦هـ) وفى التفسير قد شهدت بلاد الأندلس نوعين من التفسير التفسير بالمأثور والتفسير بالرأى وقد غلب فى عصر ابن رشد الاتجاه الثانى(١١٦) .

٢ — العلوم غير الدينية :

لقد تنوعت العلوم غير الدينية بين علوم الأدب والعلوم الطبيعية ، والعلوم العقلية .

أما عن الأدب :

عرف الأندلسيون كل ألوان الأدب من نثر وشعر ونبغ فى كل مجال أعلام منهم :

ابن عبد ربه (أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه شاعر البلاط وصاحب كتاب « العقد الفريد » وقد عاش بين (٢٤٦ — ٣٢٨هـ) .

أبو على القالى (٢٨٨هـ/٣٥٦هـ) من أهل الأدب الشاقة وقد وفد على الأندلس ونال فيها حظوة صاحب كتاب « الأمالى » .

ابن زيدون الشاعر الذى درج فى حى الرصافة بقرطبة التى اشتهرت بجناتها الفيحاء وثمارها اليانعة ومن الطبيعى أن للجمال أثره الفعال فى ارهاف الحس وانماء الموهبة وتكوين الذوق الجميل(١١٧) وقد برز من بين الشعراء شعراء الأندلس الوزير أبو بكر بن عمار (ت ٤٧٩هـ) وقد سار على نهج ابن هانىء الأندلسى الذى أطلق عليه متنبى المغرب(١١٨) .

أما الفلسفة : فقد عرفت الأندلس محمد بن عبد الله بن مسرة القرطبى (٢٦٩/٨٨٣ — ٣١٨/٩٣١) أول مفكر أصيل ينتمى الى الأندلسى الاسلامى وقد كان يمثل المدرسة الأفلاطونية الحديثة الا أنه كان صاحب نسق فلسفى اسلامى أصيل(١١٩) .. ويأتى ابن باجة

---

(١١٦) ابن بشكوال : الصلة ، تراثنا ، المكتبة الأندلسية ، الدار المصرية للتاليف والترجمة سنة ١٩٦٦ مواضع متفرقة .

(١١٧) على عبد العظيم : ابن زيدون ص٧٠

(١١٨) د. حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام جـ٤ ، ص ٤٩٣

(١١٩) بلنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ، ص ٣٢٦

(أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ الملقب بابن باجة (ت ٥٢٢هـ/١١٢٨م) على رأس الفلاسفة المتأثرين بدرجة ما بفلسفة أرسطو ثم أبو بكر بن طفيل (ت ٥٨١هـ/١١٨٥م) الذى قدم ابن رشد للمنصور وقد تتلمذ ابن رشد فيلسوف قرطبة على ابن طفيل .

أما عن العلوم الطبيعية كالفلك والنجوم والطب فقد عرفت الأندلس أحمد بن نصر (ت٣٣٢هـ/٩٤٤م) واشتهر أمره بكتابه عن المساحة المجهولة كذلك مسلمة بن القاسم بن ابراهيم بن عبد الله بن حاتم (ت ٣٥٣/٩٦٤) من أهل قرطبة وقد انصرف الى دراسة الفلك والنجوم ثم يأتى مسلمة المجريطى اقليدس الأندلس (ت ٣٩٤هـ/١٠٠٤م) صاحب مدرسة فى علم الفلك عرفتها أروقة البحث العلمى فى أوربا ثم دون تاريخ العلم أسماء البطروجى ، والزهراوى وبنو زهر وابن البيطار وفيلسوف قرطبة الطبيب ابن رشد(١٢٠) .

هكذا وصلت الحضارة العربية الاسلامية فى الأندلس درجة عالية من النضج والتقدم أضفى على هذه الحلقة من حلقات الحضارة الانسانية طابعا فريدا خاصا له مذاقة الخاص فقد انتصر للعقل والوجدان معا ولعل ما قالته سيجريد هونكة أعظم دليل على ذلك « فكل موجة علم أو معرفة قدمت لأوربة فى ذلك العصر كان مصدرها البلدان الاسلامية »(١٢١) وعاش ابن رشد وسط هذا الكم الهائل من الموروث الحضارى ، عاشه بعقله يتفحصه ويقرأ ما بين حروفه وسطوره ينطبع فى آفاقه الفكرية مترسبا فى قاع ضميره ووجدانه معتزا به فى وعى صادق لا زيف فيه ولا زيغ عنه . فماذا كان من هذا كله فى نتاج ابن رشد ؟

عناصر الحضارة العربية الاسلامية فى فكر ابن رشد:

لقد نشأ ابن رشد فى بيئة خاصة شكلت الثقافة العربية الاسلامية تكوينها العقلى « فى بيت ورث الفقه كابرا عن كابر »(١٢٢) « تفقه وبرع وسمع الحديث »(١٢٣) فدرس ما يدرس أمثاله من الفقة والتوحيد ونحوهما من العلوم الاسلامية واستظهر على أبيه أبى القاسم « الموطأ » وهو الكتاب الأول والأساسى لمذهب الامام مالك ، فصار فى ذلك وحيد عصره . ونال مع ذلك حظا وافرا من اللغة والأدب ، فكان كما يقول ابن الأبار يحفظ أشعار حبيب والمتنبى ، ويكثر غالبا التمثل

(١٢٠) المرجع السابق ص ٤٤٧ — ٤٧٨

(١٢١) سيجريد هونكة : شمس العرب تسطع على الغرب ، ترجمة فاروق بيضون كمال دسوقى ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت سنة ١٩٨١ ، ص ٥٤١

(١٢٢) د. جورج شحاتة قنواتى : مؤلفات ابن رشد « المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم » مهرجان ابن رشد ، الجزائر سنة ١٩٧٨ ، ص ١

(١٢٣) ابن بشكوال : كتاب الصلة جـ٢ تراثنا ، المكتبة الأندلسية (٥) الدار المصرية للتاليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦٦ ص٥٧٦

بها فى دروسه ومجالسه »(١٢٤) وقد تلقى العلوم الاسلامية على يد كثير من الشيوخ « قد اشتغل على الفقيه الحافظ أبى محمد بن رزق »(١٢٥) كما أخذه عن أبى القاسم بن بشكوال وأبى مروان بن مسرة ، وأبى بكر بن سمحون وأبى جعفر بن عبد العزيز وأبو عبد الله المازرى(١٢٦) وقد عرف المترجمون والمؤرخون فضله وسجلوه فى كتبهم يقول ابن بشكوال « محمد بن أحمد ابن رشد المالكى : قاضى الجماعة بقرطبة وصاحب الصلاة بالمسجد الجامع بها ، يكنى : أبا الوليد . روى عن أبى جعفر أحمد بن رزق الفقيه وتفقه معه ، وعن أبى مروان بن سراج ، وأبى عبد الله محمد بن خيرة ، وأبى عبد الله محمد بن فرج ، وأبى على الغسانى ، وأجاز له أبو العباس العذرى ما رواه وكان فقيها ، عالما حافظ للفقه ، مقدما فيه على جميع أهل عصره ، عارفا بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه ، بصيرا بأقوالهم واتفاقهم واختلافهم ، نافذا فى علم الفرائض والأصول ، من أهل الرياسة فى العلم والبراعة والفهم مع الدين والفضل والوقار والحلم والسمت ، والهدى الصالح . سمعت الفقيه أبا مروان بن مسرة صاحبنا أكرمه الله ، ومكانه من العلم والفضل والثقة مكانه يقول : شاهدت شيخنا القاضى أبا الوليد رحمه الله يصوم يوم الجمعة دائما فى الحضر والسفر »(١٢٧) وجاء فى « المغرب فى حلى المغرب » ، « وقال فى وصفه الشقندى : فقيه الأندلس وفيلسوفها الذى لا يحتاج فى نباهته الى تنبيه ... وولى قضاء قرطبة ، وكذلك جده أبو الوليد ، ومات جده سنة عشرين وخمسمائة . ولأبى الوليد الأصغر تصانيف كثيرة فى الفروع والأصول والنحو والفلسفة وغير ذلك ... »(١٢٨) .

وقال ابن العماد الحنبلى « ابن رشد الحفيد هو العلامة أبو الوليد محمد بن أحمد بن العلامة المفتى أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبى المالكى أدرك من حياة جده شهرا سنة عشرين وتفقه وبرع وسمع الحديث واتقن الطب وأقبل على الكلام والفلسفة حتى صار يضرب به المثل فيها وصنف التصنيف مع الذكاء المفرط والملازمة للاشتغال ليلا ونهارا وتواليفه كثيرة نافعة فى الفقه والطب والمنطق والرياضى والالهى(١٢٩) . هذه بعض نماذج مما كتب عنه غرضنا من ذكرها فى جملتها أن نوضح مكانته العلمية وتفوقه فى علوم عصره محاولين التعرف على مدى

---

(١٢٤) محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف ، ص ٢٧

(١٢٥) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ص ٥٣٠

(١٢٦) ابن فرحون : الديباج المذهب ، القاهرة ، سنة ١٣٥١هـ ص ٢٨٤ ، النزعة العقلية عند ابن رشد ، ص ٤٣

(١٢٧) ابن بشكوال : الصلة جـ٢ ص٥٧٦

(١٢٨) «المغرب فى حلى المغرب» ، ص ١٠٤ ، ١٠٥

(١٢٩) ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب جـ٤ ، دار المسيرة بيروت سنة ١٩٧٩ ص ٣٢٠

تمكنه من العلوم ذات الطابع العربى الاسلامى الأصيل ونستطيع أن نقول لقد عرف وصنف فى علوم اللغـة كالنحـو والشـعر وفى علوم الدين كالفقه « الفروع » وأصول الفقه وأصول الدين « الاصول » وعلم الخلاف والجدل وتلك علوم اسلامية أصيلة وقد أجاد فيها ونستطيع أن نقف على بعض نماذج من مؤلفاته فيها :

لقد ورد فى مصنفات ابن رشد حسب رينان Renan ص ٤٦٢ – ٤٦٥ وفى مخطوط ٨٧٩ ، اسكوريال ورقة ٨٢ مصنف لابن رشد فى النحو بعنـوان « كلام لـه عـلى الكلمة والاسـم المشتق »[١٣٠] وقد انفرد رينان بذكر ذلك ولم يشاركه فيه أحد من الدارسين وقد أضاف الى هذا المصنف ما يثبت اهتمام ابن رشد بالنحـو حيث يذكر فى ترتيبه لمصنفات ابن رشد أنه لـه رسالتان فى النحو [١٣١] وقد ذكر ايضا الدكتور عبد الرحمن بدوى فى تصنيفه الخاص بمؤلفات ابن رشد انه له مصنفات فى النحو[١٣٢] فاذا ما أضفنا الى ذلك اهتمامه بتلخيص كتاب المقولات ، وكتاب العبارة وكتاب الجدل والسفسطه وتلخيص الخطابة وكتاب الشعر يظهر لنا بوضوح عـلى الرغم من كونها مؤلفات منطقية – مدى عنـايه ابن رشد بالنحو وعلوم اللغـة بعامة وهذا ليس بالعجيب او الغريب على فيلسوف نشا وسط بيئة تعتقد بأن القـرآن وقـد نزل بلسـان عربى هو مصدر كل المعارف بل هو منطلق البحث الاصيل عقليا كان أم شرعيا حيث يقول : « فأما ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بين فى غير ما آية من كتاب الله تبـارك وتعالى مثل قوله (فاعتبروا يا أولى الأبصار) «الحشر : ٢ » وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معا[١٣٣] واذا كان قد اعتمد فى مؤلفاته الفقهية على التأويل فان ذلك غير مستطاع الا بالتمكن من علوم اللغـة حيث ان قانون التأويل يقوم على أساس من فهم المعنى اللغوى والدلالة الاصطلاحية فمعنى التأويل هو : « اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجـازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجـوز من تسمية الشيء بشبيهه ، أو سببه ، أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التى عودت فى تعريف أصناف الكلام المجازى – واذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان »[١٣٤] .

---

(١٣٠) د. جورج شحاته قنواتى : مؤلفات ابن رشـد ص ٣٩

(١٣١) المرجع السابق ص ٨٠

(١٣٢) المرجع السابق ص ٨١

(١٣٣) ابن رشد : فصل المقـال فيما بين الحكمة والشريعـة من الاتصـال ، دار مكتبـة التربية بيروت ، لبنان سـنة ١٩٨٧ ، ص ١١ ، ١٢

(١٣٤) المرجع السابق ص ١٨

وقد عالج ابن رشد كثيرا من المسائل التى وردت عند أرسطو باستخدام أمثلة عديدة من الشعر العربى وهو فى ذلك ينفرد عن سائر فلاسفة الاسلام « يختلف ابن رشد عن سائر فلاسفة الاسلام فى محاولته ايراد أمثلة من الشعر العربى لكل مبدأ من مبادىء البلاغة اليونانية ولكل قسم من أقسام البيان والبديع عند اليونان . وهو واسع الاطلاع على أشعار العرب ، يقتطف من أشعار امرىء القيس والمتنبى وأبى تمام ولا يهمل شعراء الأندلس »([١٣٥]) ونستطيع أن نقدم أمثلة على ذلك من خلال مصنفاته اذ أنه فى معرض تقسيماته لأقسام الخطابة يضرب الأمثلة من التاريخ والأدب العربى ويقدم مثالا على مواضع المنازعة « الخطب التى كانت بين على ومعاوية » وأمثال ذلك فى الأشعار : الأشعار التى كانت بين جرير والفرزدق »([١٣٦]) ومن أقسام الألفاظ المفردة كما عرفها أرسطو « المغيرة » ويقول ابن رشد يقابلها فى لغة العرب التمثيل والتشبيه والاستعارة والبديع ومن أمثلته قول ابن المعتز .

يادار أين ظباؤك اللعس قد كان لى فى أنسها([١٣٧])

وقول امرىء القيس :

يهيل ويذرى تربها ويثيره اثارة نبات الهواجر مخمس([١٣٨])

أما فى حديثه عن الفضائل الممدوحة وأنواعها فيمثل لها بعيون من الشعر العربى « ان المدح بمناقب الآباء ليس ينبغى أن يقتصر عليه دون أن يمدح بفضيلة ذاته كما قال الشاعر :

لسنا وان كرمت أوائلنا يوما على الأحساب نتكل
نبنى كما كانت أوائلنا تبنى ونفعل مثل ما فعلوا

وأنه قد يقتصر بالمدح على الفضيلة دون ذكر الآباء كما قال :

نفس عصام سودت عصاما ([١٣٩])

---

(١٣٥) د. محمد سليم سالم : مقدمة تحقيق تلخيص الخطابة لابن رشد ، المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ، لجنة أحياء التراث الاسلامى ، القاهرة سنة ١٩٦٧ ، ص ١١ .
(١٣٦) ابن رشد : تلخيص الخطابة تحقيق د. محمد سليم سالم ، ص ٥٢٧ ، ٥٢٨
(١٣٧) المرجع السابق ص ٥٣٢
(١٣٨) المرجع السابق ص ٥٣٣
(١٣٩) المرجع السابق ص ١٥٥

وأما عن الغضب من الأصدقاء فيقول : « الأصدقاء قد يغضب عليهم اذا لم يقولوا فى أصدقائهم قولا جميلا عندما ينالهم مكروه ، أو يمتقون اذا ذكروا بسوء . وأكثر من ذلك اذا لم يحسنوا اليهم اذا مستهم حاجة أو لم يألموا بما نزل بهم من مكروه ولذلك قيل : « يواسيك أو يسليك أو يتفجع »(١٤٠) .

أما عن الخوف فيقول : ومما يؤمن من الشر المخوف أن يكون غير مخوف عند شبيه الانسان ونظيره أو عند من هو دونه ، وان كان قد يظن أنه قد يتخطى الشر الدون ويعتمد الأرفع ، ولذلك قيل :

ان الرياح اذا عصفت قصفت عيدان نجد ولم يعبأن بالرتم(١٤١) .

والحديث عن أنواع الألفاظ المفردة كثير من مقابلها فى اللغة العربية وابن رشد يوسع دائرة الاستشهاد بما فى لغته القومية من نماذج على أساس أن هذه اللغة بقدر احتوائها على كل الدلالات تكون لغة حية ويعدد الأمثلة على ذلك : الأسماء المترادفة مثل قوله :

ومنذ أتى من دونها النأى والبعد (١٤٢)

والتشبيه البعيد فى ذلك أحسن من القريب . كما قال :

من كف جارية كأن بنانها من فضة قد طوقت عنابا(١٤٣)

والألفاظ المركبة خاصة بالشعر ، كما أن البسيطة خاصة بالخطابة كقول امرىء القيس :

بدلت من وائل وكندة عد وان وفهما همى ابنة الجبل(١٤٤)

واللغات صنفان : أحدهما أن يستعمل الانسان مخاطبة صنف من أصناف أمة لفظا ليس يستعمله ذلك الصنف من الأمة انما يستعمله صنف آخر منهم مثل أن يستعمل الحجازى لغة حميرية(١٤٥) هذا مثال فى فقه اللغة أما فى وصف الأفعال والاتيان بالمقابل مثال قوله تعالى :

---

(١٤٠) المرجع السابق ص ٢٧٩
(١٤١) المرجع السابق ص ٣٣٠
(١٤٢) المرجع السابق ص ٥٥٣
(١٤٣) المرجع السابق ص ٥٥٤
(١٤٤) المرجع السابق ص ٥٣٤
(١٤٥) المرجع السابق ص ٥٣٥

« وبشروه بغلام عليم ، فأقبلت امرأته فى صرة فصكت وجهها وقالت عجوز عقيم » (الذاريات : ٢٧ ، ٢٨) ومن أمثلته فى شعر العرب قول النابغة :

سقط النصيف ولم ترد اسقاطه فتناولته واتقتنا باليد

وقول أبى تمام :

أعيدى النوح معولة أعيدى وزيدى من عويلك ثم زيدى
وقومى حاسرا فى حسرات خوامش للنحور وللخدود

ومن أمثلة الأمور الثلاثة (التغير الحسن) وضع مقابلة حذاءه ، وصف الأفعال الواقعة والمترتبة الوقوع ، قول القائل :

اذا ماهبطن الأرض قد مات عودها بكين بها حتى يعيش هشيم

وأما التغيرات المنجحة التى تفضل غيرها فى ذلك فهو التغيير الذى يكون من الأشياء المتناسبة .... مثل قول أبى الطيب :

مغانى طيبا فى المغانى بمنزلة الربيع من الزمان(١٤٦)

ومن الجديد فى التغيير الذى يكون فى الأفعال ... أن تجعل الأشياء التى توصف أفعالها ، اذا كانت أفعالها غير متنفسة متنفسة حتى يخيل فى أفعالها أنها أفعال المتنفسة مثل قول المعرى :

توهم كل سابغة غديرا فرنق يشرب الحلق الدخالا

ومثل قول أبى الطيب :

اذا ما ضربت بها هامة براها وغناك فى الكاهل(١٤٧)

ويقدم لنا قاعدة نقدية فيقرر أن المعنى يجب أن يكون قريبا من اللفظ فان كان المعنى خفيا فى اللفظ فهو قبيح . ومن هذا الموضع عيب على أبى العباس التطيلى الأندلسى قوله :

أما والهوى وهو احدى الملل لقد مال قدك حتى اعتدل(١٤٨)

---

(١٤٦) المرجع السابق ص ٦٠٨ - ٦٠٩
(١٤٧) المرجع السابق ص ٦١٣
(١٤٨) المرجع السابق ص ٦٢٠

ومن القواعد النقدية قوله : « ومن التغييرات أيضا الافراطات فى الأقاويل والغلو فيها وهى تدل من حال المتكلم على الفظاظة وصعوبة الاخلاق والغضب المفرط مثل قول القائل : ولا لـــو أعطيت مثل هذا الرمل ذهبا افعل كذا و كذا وكما قال بعضهم : ولا الزهرة الشبيهة بالذهب تعـدل حسن هذه الفتاة(١٤٩) • ومن القواعد النقـدية أيضا حسن الاستفتاح والتصدير » ومما يستحق فاعله الهوان ان يكون التصدير بالامور الصعبة على النفوس الكريهة المسموع ، ولاسيما اذا تامل السامعون او تفقدوا ما يكون من ذلك ومثـــاله استقباح عبد الملك بن مروان لاستفتاح جرير :

أتصـــحوا بل فؤادك غــــير صـــاح

ومثل ما استقبح استفتاح أبى الطيب :

أوه بديل من قــــولتى واهـــا

وقوله : كفى بك داء أن ترى الموت شافيا

وهذا كثير فى أشعار العرب وخطبها(١٥٠)•

ومن الأقاويل الانفعالية التى توجب استغرابا للشىء وعجبا به قول أبى تمام :

فلو صورت نفسك لم تزدهـــا على ما فيك من كرم الطبـــاع

وقول ابى نواس :

وليس عـــلى الله بمســـتنكر أن يجمع العالم فى واحد(١٥١)

هكذا نرى مدى عمق ثقافة ابن رشد العربية والمـامه التام بعلوم اللغة ومما يقع دليلا قويا على أثر الحضارة العربية الاسلامية في نفسه أنه وهو يلخص كتابا لأرسطو اليونانى فكرا ولغـه يقدم أمثلة ونماذج من تاريخ الأدب العربى وعيون الشعر العربي فى تمكن واقتدار • وسيظهر خلال البحث مدى تمكنه أيضا من علوم الدين •

١ ـ علوم القرآن : لا يخلو كتاب له فى الفقه أو علم الأصول أو الـرد عـلى الغزالى فى تهافت التهافت الا وقـد قـدم كثيرا من الشواهد القرآنية • وهذا بدوره يدفعه الى استخدام منهج خاص فى تفسير هذه الآيات وتأويلها ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما جاء فى عرضه لمشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين •

---

(١٤٩) المرجع السابق ص ٦٢٣ ، ٦٢٤
(١٥٠) المرجع السابق ص ٦٤٤ ، ٦٤٥
(١٥١) المرجع السابق ص ٦٦٦ ، ٦٦٧

حيث يقول : « الشرع ندب الى اعتبار الموجودات وحث على ذلك ، فأما أن الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بين فى غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » (الحشر : ٢) وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معا ومثل قوله تعالى : « أو لم ينظروا فى ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شىء » (الأعراف : ١٨٤) وهـذا نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات(١٥٢) ثم ينتقل لكى يقدم دليلا آخر على عدم التعارض بين الحكمة والشريعة فى تفاوت طرق التصديق عند الناس « وذلك أن طباع الناس متفاضلة فى التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصـديق صاحب البرهان اذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك ومنهم من يصـدق بالأقوال الخطابية • كتصديق صـاحب البرهان بالاقاويل البرهانية • وذلك انه لما كانت شريعتنا هذه الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث ، عم التصديق بها كل انسان ، الا من يجحدها عنادا بلسانه ، أو لم تنفرد عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى لاغفاله ذلك من نفسه ، ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث الى الاحمر والأسود ، أعنى لتضمن شريعتـه طـرق الدعـاء الى الله تعالى ، وذلك صريح فى قوله تعالى : « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظـة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن »(١٥٣) (النحل : ١٢٥) وواضح مدى مقدرة ابن رشد على استخدام النص القرآنى المنزل فى السياق الذى يؤكد مقصـده ويدعم قضيته التى يطرحها وهو يستخدم لتحقيق ذلك قانون التأويل الذى يحدد أبعاده بقوله :« ومعنى التأويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير أن يخـل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية للشىء بشبيهه ، أو سببه أو لاحقه أو مقـارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التى عودت فى تعـريف أصناف الكلام المجازى »(١٥٤) ثم يقدم دليلا آخر على عدم التعارض يقوم على عمل كل من الفقيـه والفيلسوف منتهيا الى القول : « واذا كان الفقيـه يفعل هذا (التأويل) فى كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان !؟ فان الفقيه انما عنده قياس ظنى ، والعارف عنده قياس يقينى »(١٥٥) ثم يؤكد على ضرورة التأويل اذا خـالف ظاهـر الشرع ما أدى اليـه البرهان فيقول : « ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهـر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى وهـذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عنـد من زاول هـذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين

---

(١٥٢) ابن رشد : فصل المقال ، ص ١١ ، ١٢

(١٥٣) المرجع السابق ص ١٧

(١٥٤) المرجع السابق ص ١٥

(١٥٥) المرجع السابق نفس الصفحة •

المعقول والمنقول »[١٥٦] . انه فى ذلك لا يأتى بدعا من القول وزورا ، انما سبقه الى هـذا الطريق مفسرون من أصحاب التفسير بالرأى وفقهاء كالامام الشافعى والامام أبى حنيفة ثم متكلمون كالمعتزلة والأشاعرة . وان كان قد بذهم جميعا فى انحيازه للبرهان والتأويل العقلى . وقد أدرك هذا وهو يقدم رأى جمهور المسلمين فيقول : « ولهذا المعنى أجمع المسلمون على انه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتاويل ، واختلفوا فى المؤول منها من غير المؤول ، فالأشعريون مثلا يتاولون آية الاستواء وحديث النزول ، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره ، والسبب فى ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس ، وتباين قرائحهم فى التصديق والسبب فى ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين فى العلم على التاويل الجامع بينهما ، فلى هـذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى « هو الذى انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات » الى قوله « والراسخون فى العلم » (ال عمران : ٧) [١٥٧] وكون الشرع له ظاهر وباطن أمر معروف من الصدر الاول ودليل ابن رشد على ذلك النهى عن قيام العامة ممن هم ليسوا أهلا لمعرفة الباطن بمعرفته « ما روى البخارى عن على رضى الله عنه أنه قال : حدثوا الناس بما يعرفون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟! ومثل ما روى من ذلك عن جماعة من السلف »[١٥٨] .

ثم نعرض نموذجا آخر من تأويلاته فى مشكلة « قدم العالم وحدوثه » فيقرر أن الاختلاف بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المقدمين يكاد يكون راجعا للاختلاف فى التسمية . ذلك من وجهة نظره . ويقول معقبا على أسباب الاختلاف « وهذا كله مع أن هـذه الآراء فى العالم ليست على ظاهر الشرع ، فان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة فى الانباء عن ايجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين — أعنى غير منقطع — وذلك أن قوله تعالى « وهو الذى خلق السماوات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء » (هود : ٧) يقتضى بظاهره أن وجودا قبل هـذا الوجود وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هـذا الزمان أعنى المقترن بصورة هـذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك وقوله تعالى : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات » (ابراهيم : ٤٨) يقتضى أيضا بظاهره أن وجودا ثانيا بعد هـذا الوجود وقوله تعالى : « ثم استوى الى السماء وهى دخان » (فصلت : ١١) يقتضى بظاهره أن السماوات خلقت من شىء »[١٥٩] .

---

(١٥٦) المرجع السابق نفس الصفحة .
(١٥٧) المرجع السابق ص ١٩
(١٥٨) المرجع السابق ص ٢٠
(١٥٩) المرجع السابق ص ٢٤

بهذا العرض يتضح موقف ابن رشد من تفسيرات آيات القرآن وهو تفسير يعتمد على الرأي عاملا للعقل فى كل آية من آياته وهو يقدم لنا تطويرا لمنهج فى التفسير بدأ منذ القرن الثانى الهجرى وذلك يوضح أثر الثقافة العربية الاسلامية فى نتاجه العلمى •

٢ ـ علم الأصول : لقد اتفق المؤرخون القدماء على أن ابن رشد له فى علم الأصول مصنفات يأتى على راسها « كتاب مناهج الأدلة فى علم الأصول » وله أيضا « مقالة فى أن ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا فى كيفية وجود العالم متقارب فى المعنى » ثم « كتاب في الفحص عن مسائل وقعت فى العلم الالهى فى كتاب الشفاء لابن سينا » مقاله فى الرد على ابن سينا فى تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته واجب بغيره والى واجب بذاته »(١٦٠) ويضيف رينان « شرح عقيدة الامام المهدي » و « كيفية وجود العالم فى القدم والحدوث » « مسألة في أن الله تبارك وتعالى يعلم بالجزئيات »(١٦١) • هذا فى مجال أصول الدين • أما فى مجال أصول الفقه ، فقد ذكر له : « كتاب المقدمات فى الفقة » «اختصار المستصفى »(١٦٢) ، ونستطيع ان نتعرف على نماذج من ثقافته العربية والاسلامية على سبيل المثال « من كتاب منهاج الادلة فى علم الأصول » وقد عرض ابن رشد فى هذا الكتاب المسائل الآتية :

أولا : مقدمة : يؤكد فيها على قانون التأويل الذى ذكره فى « فصل المقال » حيث يقول : ـ أنه لما كنا قد بينا قبل هذا قول أفردناه مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها وقلنا هناك ان الشريعة قسمان : ظاهر ، ومؤول ، وأن الظاهر فيها فرض الجمهور ، وأن المؤول هو فرض العلماء : وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله ، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور »(١٦٣) •

ثانيا : موضوع الكتاب : فيقول : « رأيت أن أفحص فى هذا الكتاب عن الظاهر من القصائد التى قصد الشرع حمل الجمهور عليها »(١٦٤) أما عن المنهج الذي سار عليه فى عرض هذا الموضوع فقد حدده بقوله : « وأتحري فى ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم • بحسب الجهد

---

(١٦٠) ابن أبى اصبعية عيون الأبناء ص ٥٣٢ ، ٥٣٣ ، كذلك تاريخ الاسلام للذهبى نقلا عن مؤلفات ابن رشد للأب قنواتى ص ٣٣

(١٦١) د• جورج شحاته قنواتى : مؤلفات ابن رشد ، ص ٣٦ ـ ٤٠

(١٦٢) المرجع السابق نفس الموضوع •

(١٦٣) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، دار مكتبة التربية ، بيروت سنة ١٩٨٧ ، ص ٤٣ ، ٤٤

(١٦٤) المرجع السابق ص ٤٤

والاستطاعة ، فان الناس قد اضطربوا فى هذا المعنى كل الاضطرابات فى هذه الشريعة ، حتى حدثت فرقة ضالة ، وأصناف مختلفة ، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى ، وأن من خالفه اما مبتدع ، واما كافر مستباح الدم والمال ، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع • وسببه ماعرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة »(١٦٥) •

ثالثا : أشهر الفرق الاسلامية واعتقاد كل فرقة أنها على الحق فيقول : « وأشهر هذه الطوائف فى زماننا هذا أربعة : الطائفة التى تسمى الأشعرية وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة ، والتى تسمى بالمعتزلة ، والطائفة التى تسمى بالباطنية ، والطائفة التى تسمى بالحشوية • وكل هذه الطوائف قد اعتقدت فى الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها الى تأويلات نزولها على تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التى قصد بالحمل عليها جميع الناس ، وأن من زاغ عنها فهو اما كافر واما مبتدع واذا توصلت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة »(١٦٦) •

رابعا : ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور فى الله تبارك وتعالى والطرق الموصلة الى ذلك كما ورد فى الكتاب العزيز وأول ما يجب على المكلف معرفته « وجود الصانع » ثم عدد طرق كل طائفة فى ذلك على النحو التالى :

الحشوية : قالوا ان طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل • وهو — أى ابن رشد — لا يوافقهم فى ذلك « أنه يظهر من غير ما آية من كتاب الله أنه دعا الناس فيها الى التصديق بوجود البارى بأدلة عقلية منصوص عليها فيها ، مثل قوله تبارك وتعالى : « يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم » (البقرة : ٢١) ومثل قوله تعالى : « أفى الله شك فاطر السموات » (ابراهيم : ١٠) الى غير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى »(١٦٧) ويواصل مناقشة هذه القضية مفندا حال الحشوية مع ظاهر الشرع(١٦٨) •

الأشعرية : لقد أقروا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون الا بالعقل لكن ابن رشد يأخذ عليهم أنهم سلكوا فى ذلك طرقا ليست هى الطرق الشرعية التى نبه الله عليها فقد أبنت طريقتهم على بيان أن العالم حادث ، وبنى حدوث العالم عندهم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ ••• الخ ويعلق على ذلك بقوله : « طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل

---

(١٦٥) المرجع السابق نفس الصفحة •

(١٦٦) المرجع السابق نفس الصفحة •

(١٦٧) المرجع السابق ص ٤٥

(١٦٨) المرجع السابق ص ٤٦

الرياضــة فى صناعة الجدل ، فضلا عن الجمهور ومع ذلك فهى طريقة غير برهانية ولا مقضية بيقين الى وجود البارى »(١٦٩) ويواصل الحوار مع الأشاعرة الى أن ينتهى من محاورتهم بقوله : « فقـد تبين لك من هـذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية فى السـلوك الى معرفة الله سـبحانه وتعـالى ليست طرقا نظرية يقينية ، ولا طرقا شرعية يقينية ،وذلك ظاهر لمن تأمل أجنـاس الأدلة المنبهـة فى الكتاب العزيز على المعنى ، أعنى بمعرفة وجـود الصانع وذلك أن الطرق الشرعية اذا تؤملت وجدت فى الأكثر قد جمعت وصفين • أحدهما : أن تكون يقينية ، والثانى : أن تكون بسيطة غير مركبة — أعنى قليلة المقدمات — فتكون نتائجها بسيطة غير مركبة — أعنى غير مركبة — فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى »(١٧٠) •

الصوفية : أجمعوا على أن طـريق المعرفة بالله وبغيره يقذفه الله فى القلوب عند تجريدهـا من العوارض الشهوانيـة واقبـالها بالفـكرة على المطلـوب ودليلهم الشرعى عـلى ذلك قـول الله عز وجل « واتقوا الله ويعلمكم الله » (البقرة : ٢٨٢) ومثل قوله تعـالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » (العنكبوت : ٦٩) ومثل قوله : « ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا » (الأنفال : ٢٩) (١٧١) •

وكما انتقد ابن رشد طرق الحشوية والأشعرية فقد انتقد طريق الصوفية اذ أنه طريق خاص لا يشترك فيـه عامة النـاس • بما هـم كذلك ثم أنه لو كانت هذه هى الطريقة المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودهـا بالنـاس عبثـا والقرآن كله انما هو دعاء الى النظر والاعتبار ، وتنبيه على طـرق النظر ، نعم لسـنا ننكر أن تكون اماتة الشهوات شرطـا فى صـحة النظر ، مثل ما تكون الصحة شرطا فى ذلك »(١٧٢)

المعتزلة : يقرر أنه لم يصل من كتبهم شيىء الى الأندلس ويشبه أن تكون طرقهم فى ذلك من جنس طرق الأشعرية •

خامسا : الطريقة الشرعية التى نبه القرآن اليها وسـار عليها الصحابة رضوان الله عليهم من وجهة نظر ابن رشد وهى تنحصر فى جنسين :

أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ولنسم هذه دليل العنـاية •

---

(١٦٩) المرجع السابق نفس الصفحة •

(١٧٠) المرجع السابق ص ٥٩

(١٧١) المرجع السابق نفس الصفحة •

(١٧٢) المرجع السابق ص ٦٠

والطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ••• ولتسم هذه دليل الاختراع •

اما طريق العناية الالهية فتبنى على أصلين :

أ ـ ان جميع الموجودات التى ههنا موافقة لوجود الانسان •

ب ـ ان هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد • كما أن طريق الاختراع تنبنى على أصلين أيضا هما :

١ ـ ان هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه فى الحيوان والنبات كما قال تعالى : « ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له » (الحج : ٧٣) •

٢ ـ ان كل مخترع فله مخترع • فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترعا له » (١٧٣) •

واذا كنا لا نستطيع أن نستطرد فى مثل هذه الأمثلة والنماذج فان مانحاول ابرازه قد تحقق بعرض هذه الأمثلة وهو أن الثقافة العربية الاسلامية ضاربة بجذورها فى أعماق ابن رشد وأن مصنفاته لا تكاد تخلو من ذلك فى كل سطر من سطور أى مصنف ولعلنا ندرك أن عرضه لهذه الآراء المتعلقة بجوهر علم أصول الدين ثم تصنيفه فى علم الخلاف لأكبر دليل على ما نقول ولعله من المناسب أن نحاول أيضا أن نتعرف على بعض الأمثلة من أصول الفقة •

أصول الفقه :

لقد سبق أن أشرنا الى أن ابن رشد قد صنف فى أصول الفقة الا أن الباحثين لم يعثروا حتى الآن على كتاب يعالج هذا الجانب وان كنا نستطيع أن نتعرف على آرائه فى علم أصول الفقه من خلال مقدمة كتابه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » وقد نوه عن غرضه من تأليف الكتاب وأبان أنه سيجتهد فى ابراز ما يجرى مجرى الأصول والقواعد فيقول : « أن غرضى فى هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسى على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها والتنبيه على نكت الخلاف فيها ، ما يجرى مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها فى الشرع ، وهذه المسائل فى الأكثر هى المسائل المنطوق بها فى الشرع أو تعلق بالمنطوق به تعلقا قريبا ، وهى المسائل التى وقع الاتفاق عليها ، أو اشتهر الخلاف

---

(١٧٣) المرجع السابق ، ص ٦١ ، ٦٢ .

فيها بين الفقهاء الاسلاميين من لدن الصحابة رضي الله عنهم الى أن فشا التقليد »(١٧٤) ، فاذا ما علمنا أن علم أصول الفقة هو : « أدلة الفقة ، وجهات دلالاتها على الأحكام الشرعية ، وكيفية حال المستدل بها ، من جهة الجملة ، لا من جهة التفصيل ، بخلاف الأدلة الخاصة ، المستعملة فى احاد المسائل الخاصة »(١٧٥) نجد أن ما يذكره ابن رشد يتفق مع هذا المفهوم ، أما موضوع هذا العلم « فمباحث الأصوليين في علم الأصول، لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة الى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه ، وأقسامها ، واختلاف مراتبها ، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها على وجه كلى ، كانت هى موضوع علم الأصول »(١٧٦) وهذا ما سعى اليه ابن رشد حيث يقول : « وقبل ذلك فلنذكر كم أصناف الطرق التى تتلقى منها الأحكام الشرعية ، وكم أصناف الأحكام الشرعية ، وكم أصناف الأسباب التى أوجبت الاختلاف بأوجز ما يمكننا فى ذلك »(١٧٧) ثم يحدد ابن رشد الطرق التى منها تلقيت الأحكام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنس وهي ثلاثة : « اما لفظ ، واما فعل ، واما اقرار ، واما ما سكت عنه الشارع من الأحكام ، فقال الجمهور : ان طريق الوقوف عليه هو القياس، وقال أهل الظاهر : القياس فى الشرع باطل ، وما سكت عنه الشارع فلا حكم له ودليل العقل يشهد بثبوته ، وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناس غير متناهية ، والنصوص والأفعال ، والاقرارات متناهية ، ومحال أن يقابل مالا يتناهى بما يتناهى »(١٧٨) وهكذا توصل ابن رشد النعريف بقواعد استنباط الأحكام الشرعية وهى المشكلة المحورية فى دراسات علماء الأصول ، وقد بين أوجه الاختلاف والاتفاق ومفهوم الواجب والمندوب والمكروه الى غير ذلك من مسائل علم الأصول . ثم ان الدليل قائم على معرفته بعلم الأصول خاصة أصول الفقه . اذ لا يجوز على من يشتغل بأمور القضاء ثم من يصنف فى علمى الخلاف والجدل ثم فى علم الفقة أن يشتغل بهذا وذاك دون أن يقف على أسرار علم أصول الفقة . وكون كتاب «بداية المجتهد » كتاب أصول فقه وفقه معا بجانب ما قدمنا شهادة الباحثين فيقول أحد الباحثين : « ولاحظت أن كتابه الأساسي فى أصول الفقة والفقة معا أى البداية »(١٧٩) وهناك اجماع على أن ابن رشد قد نبغ أول ما نبغ في الفقه وعلوم الشريعة فبالاضافة الى شهادة المترجمين

---

(١٧٤) ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد د. محمد سالم محيسن ، د. محمد شعبان اسماعيل ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة سنة ١٩٧٤ ، ص ٣

(١٧٥) الآمدى : الأحكام فى أصول الأحكام ص ١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت سنة ١٩٨٣، ص ٨

(١٧٦) المرجع السابق ص ٩

(١٧٧) ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ص ٣

(١٧٨) عبد المجيد التركى : مكانة ابن رشد الفقية من تاريخ المالية بالأندلس . أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته فى الغرب الاسلامى ، الجزائر ، ص ١٨٢

(١٧٩) بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ، ص ٣٥٣

والمؤرخين العرب شهد بذلك أيضا المستشرقون بقول بالنثيا : « وهو ينتسب الى أسرة قرطبية جليلة تكررت فى أفرادها النباهة فى الفقه • ولابد أن علوم الشرع أول ما درس »(١٨٠) ويؤكد كارادو فو على دراسة ابن رشد للفقة والطب ••• ولقد ولى ابن رشد القضاء باشبيلية عام ٥٦٠ هـ ثم ولى القضاء بقرطبة عام ٥٦٧ هـ ورغم اشتغاله بما تتطلبه تلك المناصب من أعباء »(١٨١) ويقول عباس محمود العقاد « وابن رشد النقية ، كابن رشد الطبيب وابن رشد الفيلسوف ، محصل يحيط بموضوعه ويستقصى الأكثر الأهم من أصوله وفروعه »(١٨٢) ، « ولقد لاحظ بعض الباحثين المعاصرين وهو «ره برنشفيك» أن البداية لابن رشد جديرة حقا بكل اهتمام ، اذ هي تمثل أكمل نموذج لتطبيق أصول الفقة تطبيقا منهجيا على كامل أبواب الفقه السنى ، يعتمدها الفقيه كالمعيار وكالمرجع للبيان والتأويل »(١٨٣) • هل بقى بعد ذلك شك فى كون ابن رشد صنف فى أصول الفقة وعرف مفهومه وموضوعه ووسائله وغايته ؟ ولعل ذلك كله يمثل أحد خيوط الثقافة العربية الاسلامية التى شكلت النسيج الفكرى عند ابن رشد •

جذور الثقافة العربية الاسلامية فى العلوم غير الدينية :

أ ـ الفلسفة : لقد صنف ابن رشد فى الفلسفة مصنفات تنسب له نسبة الأصل الى الأصل ومصنفات أخرى اما شروح أو تلخيصات لمصنفات يونانية وهو فى هذه أو تلك له آراؤه الخاصة وابداعاته الذاتية ثم اننا لا نعدم أثر الثقافة العربية الاسلامية فى كل هذه المصنفات • وقد جاءت المصنفات الفلسفية على رأس مصنفات أرسطو اذا أخذنا فى الاعتبار الترتيب الموضوعى للمصنفات وأول من قام بهذا الترتيب هو « رينان فى كتابة الشهور (مستوحيا من تصنيف مونك Munk) » وجعل الرسائل الفلسفية بما فيها كتابه تهافت الفلاسفة على رأس القائمة (١٨٤) وقد قام الدكتور عبد الرحمن بدوى بتصنيف خاص جعل فى مقدمته الفلسفة أيضا (١٨٥) وقد تابع الأب قنواتى اعداد تصنيف خاص مستفيدا من كل الدراسات السابقة تأتى المصنفات الفلسفية فى صدارته • ولما كان الاجماع منعقد بين كل الذين قاموا بتصنيف مؤلفات ابن رشد (١٨٦) على أن كتاب تهافت التهافت يأتى فى مقدمة المصنفات الفلسفية ، كان لزاما على الباحث أن يتتبع بعض النماذج الدالة على الثقافة العربية الاسلامية بداية فى هذا الكتاب :

---

(١٨٠) كارادة فو : مادة ابن رشد دائرة المعارف الاسلامية الترجمة العربية جـ١ ص ٢٨٦

(١٨١) عباس محمود العقاد : ابن رشد ، ص ١١٣

(١٨٢) عبد المجيد التركى : مكانة ابن رشد الفقية ، ص ١٨٥

(١٨٣) د• جورج شحاته قنواتى : مؤلفات ابن رشد ، ص ٨٠

(١٨٤) المرجع السابق ص ٨١

(١٨٥) المرجع السابق ص ٨٢

أ ـ تهافت التهافت : لقد حاول الامام الغزالى (ت٥٠٥) فى كتابه تهافت الفلاسفة أن يهدم الفلسفة ويزعزع ثقة الناس فيها ـ وقد فاته وهو يحاول ذلك أنه يتفلسف • وقد ذكر فى غرضه من تأليف الكتاب قوله : « ••• انى قد رأيت طائفة يعتقدون فى أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد من الفطنة والذكاء ، قد رفضوا وظائف الاسلام من العبادات واستحقروا شعائر الدين : من وظائف الصلوات ، والتوقى عن المحظورات ، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده ، بل خلعوا بالكلية ربقة الدين ، بفنون من الظنون ، يتبعون فيها رهطا يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون ، ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعى القى كتقليد اليهود والنصارى(١٨٧)ثم يقول « فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضا على هؤلاء الأغبياء ، انتدبت لتحرير هذا الكتاب(١٨٨)وقام بعد ذلك بعرض آراء الفلاسفة فى عشرين مسألة وحكم عليهم بالبدعة فى سبعة عشر مسألة وكفرهم فى ثلاث مسائل • وقام ابن رشد بالتصدى للغزالى وآرائه بعنف أشد من عنفه « فلما تعرض ابن رشد للدفاع عنهم (أى الفلاسفة) ولم يشأ أن يكون عليه أقل قسوة منه عليهم »(١٨٩) ولما كان بحث مادار بين الغزالى وابن رشد ليس مقصود هذا البحث وغايته فاننا سنكتفى بذكر احدى المسائل الفلسفية التى يتضح فيها عناصر الثقافة العربية الاسلامية عند ابن رشد هذه المسألة هى « مسألة قدم العالم» وهى من المسائل التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة • ومنهج ابن رشد فى الرد على الغزالى منهج مألوف فى علوم العرب والمسلمين خاصة فى علمى الجدل والمناظرة • وقد عرف ابن رشد الجدل بقوله : « وهذه الصناعة هى بالجملة الصناعية التى نقدر بها اذا كنا سائلين ، أن نعمل من مقدمات مشهورة قياسا على أبطال كل وضع يتضمن المجيب حفظه ، وعلى حفظ كل وضع كلى يروم السائل ابطاله ، واذا كنا مجابين ، وذلك بحسب مايمكن فى وضع وضع ، فأنه ليس من شأن السائل أن يبطل ولابد ماتضمن المجيب حفظه ، ولا من شأن المجيب أن يحفظ عن الابطال ما تضمن حفظه ولابد ، بل شأن كل واحد منهما ، اذا أجاد السؤال والجواب ، أن يأتى بغاية ما يمكن فى ذلك الوضع من الحفظ والابطال(١٩٠) • ولقد انتهج ابن رشد نفس الطريقة فهو يعرض لرأى أبى حامد الغزالى ثم يرد عليه بأبلغ ما يكون الرد مستخدما منهج التحليل اللغوى والتحليل الموضوعى وابراز التناقض وابطال الرأى بعد ذلك، فيقول : « قال أبو حامد : حاكيا لأدلة الفلاسفة

---

(١٨٦) الغزالى : تهافت الفلاسفة تحقيق د• سليمان دنيا ، دار المعارف ـ الطبعة الخامسة، ص ٧٣

(١٨٧) المرجع السابق ص ٧٥

(١٨٨) د• سليمان دنيا : مقدمة كتاب تهافت التهافت لابن رشد ، دار المعارف الطبعة الثانية ، ص ١٧

(١٨٩) ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطو فى الجدل ، تحقيق د• محمد سليم سالم ـ الهيئة العامة للتكاب سنة ١٩٨٠ ، ص٤

(١٩٠) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٦٠

فى قدم العالم : (ولنقتصر من أدلتهم فى هذا الفن على ماله موقع فى النفس) قال : (وهذا الفن من الأدلة : هو ثلاثة : الدليل الأول قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا الخ»[١٩١] ويرد ابن رشد « قلت : هذا القول هو قول فى أعلى مراتب الجدل وليس هو واصلا موصل البراهين لأن مقدماته هى عامة »[١٩٢] ••• يواصل تحليل الممكن الى : الممكن الأكثرى والممكن الأقلى ثم الامكان الى : امكان الفعل وامكان القبول ثم التغيير الذى يقال انه يحتاج الى مغير الى : ما هو فى الجوهر وما هو فى الكيف وما هو فى الكم وما هو فى الأين ثم يحلل القديم الى : ما هو قديم بذاته وما هو قديم بغيره ثم ان التغييرات تجوز عند قوم على القديم (الارادة الحادثة على القديم عند الكرامية) وجواز الكون والفساد على المادة الأولى عند القدماء ، وهى قديمة ••• وهكذا يعتمد على التحليل اللغوى للألفاظ ، ثم يعتمد على التقسيمات وقد يكون ذلك أثرا للثقافة اليونانية لا للثقافة العربية الاسلامية الا أنه يضرب الأمثلة من واقع التاريخ الثقافى للأمة العربية والاسلامية فيعرض لفرق الاسلام مثل الكرامية ، والأشعرية ، والمعتزلة وغيرهم • وهذا بلا شك عنصر ثقافى اسلامى • ثم ان حديثه عن قياس الشاهد والغائب وانتقاده لهذا الدليل تارة واعتباره من الأدلة الجدلية أيضا يقوم شاهدا على ثقافته الاسلامية ، ثم عرض لعلم العروض بأقسامه وموضوعاته ، فاذا ما أضفنا الى ذلك الاستشهاد بآيات القرآن وتفسيرها على أساس قانون التأويل الرشدى مثل قوله تعالى : « لا تبديل لكلمات الله » و « لا تبديل لخلق الله » واستنكاره لتفسيرات الغزالى على نحو يصرفها عن مراد الله عز وجل فيقول : « ولا تعجل وتحكم على مخلوقات الله تعالى سبحانه ببادىء الرأى ، فتكون من الذين قال الله فيهم سبحانه : « قل هل أنبئكم بالأخسرين أعمالا ، الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا » جعلنا الله تعالى من أهل البصائر ، وكشف عنا حجب الجهالة انه منعم كريم » هذا قليل من كثير على شبيهه ومثاله من الآثار العميقة لثقافته العربية الاسلامية وان جاء ذلك كله فى نسق متأثر بمنهج اليونان فى التفكير •

ونستطيع أن نضيف الى النموذج السابق من كتاب تهافت التهافت نموذجا آخر من الرسائل الفلسفية — والتى يوجد معظمها اما بالعبرية أو اللاتينية — الا أننا من خلال مصنفات ابن رشد نتعرف على بعض موضوعاتها ونوجزها فى الآتى :

١ — مسائل فى جوهر الاجرام السماوية •

٢ — مسائل فى العقل •

---

(١٩١) المرجع السابق ، ص ٢٦٠

(١٩٢) المرجع السابق ، ص ١٢٢

٣ ـ مسائل في المنطق .

٤ ـ مسائل في العلم الالهي .

٥ ـ تعليقات على فلاسفة مسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا .

٦ ـ مسائل في علم النفس .

٧ ـ مسائل في الفلسفة الاسلامية .

والملاحظ أن ابن رشد يفرق بين التفسير الحرفي والتأويل الفلسفي للنصوص المقدسة ، ويقول ان هذا الأخير هو الوحيد الذي يمكن الانسان من الوصول الى الحقائق العليا ، وهو لا يتفق في نقطه جميعا مع التفسير الحرفي . والعقل الفلسفي هو الذي يبين ما هو تقليد في الدين وبين أى العقائد يمكن تأويله ، وبأى وجه يكون هذا التأويل »(١٩٣) ، قد يرى البعض أن ذلك راجع لتأثير الثقافة الغربية واليونانية ونحن لا ننكر ذلك وانما نقول ان كل هذا غير مستطاع ومستحيل الوقوع بغير التواجد الحقيقي للثقافة العربية الإسلامية . لأنه سيعتمد في الأساس على حفظ النصوص وفهمها واتقانه للغة العربية والأساليب العربية حتى تأتى النتائج غير متناقضة وهو حريص على قواعد البرهان اليقيني . ومما يقوم دليلا قويا على ما نذهب عليه ما نجده في شروحه وتلاخيصه على المصنفات الأرسطية . لا يكاد يخلو مصنف من هذه المصنفات من أثر للثقافة العربية الاسلامية . فاذا ما تفحصنا تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر نجد أن ابن رشد قام بهذا العمل استجابة منه لرغبة أمير مراكش في دولة الموحدين أبي يعقوب ابن عبد المؤمن لتطبيق قواعد أرسطو على الشعر العربي(١٩٤) ويقول ابن رشد « الغرض في هذا القول تلخيص ما في كتاب أرسطو طاليس في الشعر من القوانين الكلية المشتركة لجميع الأمم أو للأكثر ، اذ كثير مما فيه هي قوانين خاصة بأشعارهم وعادتهم فيها ، واما أن تكون ليست موجودة في كلام العرب ، أو موجودة في غيره من الألسنة(١٩٥) وهذا يعني أن ابن رشد سيعقد المقارنات ويستخلص التقسيمات التى تتفق والأخرى التى تختلف وهذا غير مستطاع الا اذا كان ملما بالثقافتين العربية الاسلامية واليونانية الغربية . فاذا ما انتقلنا الى كتاب الجدل نجد آثار الثقافة العربية الاسلامية أيضا اذ يحاول ابن رشد أن يقدم أمثلة من تراثنا فيقول مثلا في تعريف الحد « ومما يدل على

---

(١٩٣) بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، ص ٣٦٠ ، ٣٦١

(١٩٤) د. محمد سليم سالم : مقدمة تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر لابن رشد المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ، القاهرة ، سنة ١٩٧١ ، ص ٣

(١٩٥) ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر ، ص ٥٥

ذلك أن الجمهور يرون أن تبديل الاسم باسم أعرف منه هو الحد ، كما نجد المتكلمين يحدون العلم بأنه المعرفة »[١٩٦] وعندما يعرض للأقوال المتضادة يستخدم أمثلة من واقع ثقافتنا العربية الاسلامية فيقول : « والتى تتضادفيها الشهادة هى أصناف ثلاثة : منها ما يضاد الفلاسفة فيه بعضهم بعضا مثل وجود الجزء الذى لا يتجزأ ، ومنها ما يضاد الجمهور فيه بعضهم بعضا ، مثل ما يرى بعضهم فى أن الغنى أثر من الفقر ، ويرى بعضهم أن الفقر اثر من الغنى ، ومنها ما يضاد الفلاسفة فيه الجمهور ، مثل ما يرى الفلاسفة ان الفضيلة مع سوء العيش والخمول اثر من جودة العيش والكرامة مع فوات الفضيلة فالجمهور يرى خلاف ذلك »[١٩٧] ثم يواصل تقسيماته مستخدما الشواهد التراثية الاسلامية فيقول : « واما ما تتضاد فيه الاقيسة ، فمثل قولنا : هل العالم قديم أو محدث ؟ ، واما ما تضاد فيه الشهادة للقياس فهو القول الذى هو مخالف للمشهور والقائل له ليس بمشهور ، ولكن له عليه قياس ما قوي مثل شكوك يحيى النحوي على المشائين فى وجود القوة متقدمة بالزمان للفعل فى حدوث الحركة »[١٩٨] ثم يعرض ما يجب ان يطلب فى هذه الصناعة (الجدل) وما لا يجب طلبه فأما ما يجب طلبه هو ما كان نافعا فى احدى ثلاث : اما فى الفلسفة العملية ، واما فى النظرية ، واما فيما هو آلة لمعرفة ما فى هاتين الصناعتين وهو علم المنطق وقدم لكل قسم مثال : اما النافعة فى العمل ، فمثل قولنا : هل اللذة مؤثرة ، أم لا ؟ والنافعة فى النظرية ، مثل قولنا : هل العالم محدث ، أم لا ؟ والنافع فى المنطق ، مثل : هل الأشكال الحملية ثلاثة ، أو أربعة ، وهل الحد يستنبط بطريق القسمة أو بطريق التركيب ، أو بطريق البرهان »[١٩٩] ؟ أما الضارة التى يجب أن لا تطلب « مثال الضار فى العمل أن يجادل : هل ينبغى أن يعبد الله أم لا ؟ ومثال الضار فى العلوم النظرية : هل المحسوسات لها حقيقة ، أم لا ، وهل الأعراض ثابتة ، زمانين ، أم ليست بثابتة ، كما يفحص عن المتكلمين من أهل زماننا ، والضارة فى علم المنطق ، مثل هل الموجبة والسالبة تتسم بالصدق والكذب فى جميع الأشياء ، أم لا ؟ وهل كل شيء يحتاج الى بيان ، أم أن هنا أشياء بينة بنفسها »[٢٠٠] فاذا ما انتقلنا الى كتاب آخر مثل تلخيص كتاب البرهان فقد سار فى منهجه بضرب أمثلة من التاريخ الاسلامى ومثال ذلك قوله : « ومثال أخذ السبب الذى على طريق

(١٩٦) ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطو فى الجدل ، ص ١٩
(١٩٧) المرجع السابق ص ٣٧ ، ٣٨
(١٩٨) المرجع السابع ص ٣٩
(١٩٩) المرجع السابع ص ٤٢
(٢٠٠) المرجع السابع ص ٤١

المحرك حدا أوسط أن يقال لم حارب أهل الجمل عليا ، فيقال لمكان قتل عثمان »(٢٠١)
وقد تابع هذا المنحنى فى تلخيصه لكتاب القياس فيقول : « اذ كانت قد تكون المقدمة
مقدمة بالفصل وان كانت الكلم الوجودية موجودة فيها بالقوة وفى الضمير على ما جرت
عليه العادة عند العرب فى الثلاثية »(٢٠٢) ويقول فى موضوع آخر « وينبغى أن يبين الآن
أن سائر المقاييس التى تستعمل فى الخطابة والفقه والمشورة الى المقاييس التى سلفت »(٢٠٣)
ويقول فى موضع ثالث : « ومثال ذلك من المواد أن نأخذ بدل (أ) جور وبدل (ج) قتل عثمان
وبدل (ب) قتل الخلفاء وبدل (هـ) قتل عمر رضى الله عنه . فاذا أردنا أن نبين أن قتل عثمان
جورا فانما نقدم لذلك أن قتل الخلفاء جور ، ونبين ذلك بأن قتل عمر رضى الله عنه جور ،
فاذا تبين لنا قلنا قتل عثمان هو قتل الخلفاء وقتل الخلفاء جور فقتل عثمان جور ...
الخ »(٢٠٤) .

هكذا وبعد استعراض نماذج من عناصر الثقافة العربية الاسلامية فى كثير من مؤلفات
ابن رشد سواء الدينية أو الفلسفية فاننا نستطيع أن نحدد بعض الملامح على النحو التالى .

١ ـ لقد نشأ ابن رشد فى بيئتين خاصة وعامة وفى كلتا البيئتين تعامل مع
الثقافة العربية الاسلامية تفاعلا مباشرا واستوعب مصادرها الأساسية القرآن والسنة
وعلوم اللغة والأدب وعلمى الخلاف والجدل ثم الفقه وأصوله .

٢ ـ لقد بات من المؤكد أن الثقافة العربية الاسلامية شكلت القاعدة البنائية فى نقده
لبعض المفاهيم والآراء التى ذاعت فى الثقافة العربية وهو لا يرفضها من ناحية الموضوع
وانما يرفضها من ناحية الشكل بحيث يعيد ترتيب العلاقات داخل الموضوعات المطروحة .

٣ ـ لا يجوز لباحث بعد ذلك أن يجرد ابن رشد من ثقافته العربية الاسلامية بدعوى
تأثره بالفكر اليونانى خاصة الأرسطاطالية .

---

(٢٠١) ابن رشد : تلخيص كتاب البرهان ـ تحقيق د. محمود قاسم ، الهيئة المصرية العامة
للكتاب ، سنة ١٩٨٢ ص ١٥٨

(٢٠٢) ابن رشد : تلخيص كتاب القياس ـ تحقيق د. محمود قاسم ، الهيئة المصرية العامة
للكتاب سنة ١٩٨٣ ، ص ٦٤

(٢٠٣) المرجع السابق ص ٣٦١

(٢٠٤) المرجع السابق ص ٣٦٧

رابعا ـ ابن رشد والحضارة الغربية اليونانية :

ان اتصال الحضارة العربية الاسلامية بالحضارة الغربية اليونانية لم يعد فى حاجة الى تأكيد ذلك أن دراسات عديدة وبحوث جادة قد أكدت ذلك . فمع بداية حركة الترجمة نشطت محاولات من أطراف عدة لنقل تيارات الثقافة اليونانية الى العرب . وكانت البداية الأولى لحركة الترجمة فى عصر بنى أمية يقول ابن النديم : « كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى حكيم ال مروان ، وكان فاضلا فى نفسه وله همة ومحبة للعلوم ، خطر بباله الصنعة فامر باحضار جماعة من الفلاسفة اليونان ممن كان ينزل مدينة مصر ، وقد تفصح بالعربية ، وأمرهم بنقل الكتب فى الصنعة من اللسان اليونانى والقبطى الى العربى ، وهذا أول نقل كان فى الاسلام من لغة الى لغة ، ثم نقل الديوان وكان بالفارسية الى العربية فى ايام الحجاج »(٢٠٥) . تلك كانت البداية التى اعقبتها محاولات عديدة جادة ونشطة للترجمة من لغات شتى الى اللغة العربية . ويقول ابن جلجل : « ما سر جيويه كان يهودى امذهب سريانيا ، وهو تولى فى الدولة المروانية تفسير كتاب أهرن ابن اعين القس الى العربية »(٢٠٦) تلك بداية مبكرة تتسم بالطابع الفردى . ثم حدث فى آخر عهد بنى أمية ، وأول عهد آل العباس من البدع فى الدين واختلاف المذاهب فى الحكمة ، وكثرة المناظرة مع غير المسلمين مما أحوج كل فريق الى التغلغل فى العلوم واستنباط مصادرها للتعاون والتمانع ، واشتدت العناية بذلك ، والحرص عليه ، فلما كشفوا على ذلك كانوا كالعطشان يصل الى الماء ، فدخل الناس أفواجا فى العلوم اليونانية وتكاثر طالبوها فازدادت رغبتهم ونفقت أسواقها ، بقدر ما تبحروا فيها ، كما هو شأن العلم : ان الجاهل لا يرى له قدرا ، والعالم يزداد فيه شوقا بقدر ما ينال منه درجة . وزاد على ذلك تنافس الخلفاء والأعيان فى تحريض الناس على ذلك وبذل الأموال لمن يتعاطاها »(٢٠٧) وتحول الاهتمام بالترجمة من الطابع الفردى الى الطابع الجماعى ومن المبادرة الذاتية الى التوجه الرسمى فبدأ الخلفاء والأمراء يتنافسون فى تشجيع المترجمين . وكانت بداية تعامل ابن رشد مع الفلسفة اليونانية وأرسطو على وجه الخصوص شكل من أشكال اهتمام الأمراء بتلك الفلسفة وترجمتها ، فيذكر المؤرخون أن من أهم الأسباب التى دعت ابن رشد الى الانصراف الى كتب أرسطو وشرحها ، اتصاله بأمير مراكش فى دولة الموحدين أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الموحدى على يد الفيلسوف

---

(٢٠٥) ابن النديم : الفهرست ، دار المعرفة ، بيروت ، د. ت ، ص ٣٣٨

(٢٠٦) ابن جلجل : طبقات الأطباء والحكماء ـ تحقيق فؤاد السيد ، مؤسسة الرسالة بيروت، سنة ١٩٨٥ ، ص ٦١

(٢٠٧) دافيد سنتلانا : المذاهب اليونانية فى الفلسفة فى العالم الاسلامى حققه وقدم له وعلق عليه د. جلال شرف ، دار النهضة العربية ـ بيروت ، سنة ١٩٨١ ، ص ١٥١

أبي بكر بن طفيل وكان أبو يعقوب مؤثرا للعلم، محبا للعلماء، مشاركا في علوم اللغة والأدب والنحو، آخذ من علوم الفلسفة والطب والحكمة أوفر نصيب، ويروى المراكشي قصة ذلك اللقاء فيقول حكاية عن أبي بكر بن يحيى القرطبي تلميذ ابن رشد: «قال ابن رشد: استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما فقال: سمعت اليوم امير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطو طاليس، أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مأخذها على الناس، فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، واني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك، وقوة نزوعك الى الصناعة، وما يمنعني من ذلك الا ما تعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي الى ما هو أهم عندي منه. قال أبو وليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب أرسطو طاليس»([٢٠٨]) — ولم يكن ابن رشد هو أول فيلسوف عربي يعرف أرسطو وانما عرفه من قبله الكندي وذكر كثيرا من آرائه كما عرفه الفارابي وأن كان خلط بينه وبين غيره ثم عرفه ابن سيناء وابن مسرة وابن باجه وابن طفيل. الا أن ابن رشد قد تميز عنهم جميعا بأنه قارن بين شتى الترجمات، واختار أجودها([٢٠٩]) وقد صفى آراء أرسطو مما كان يشوبها من آراء أفلاطونية. حيث أن ابن رشد جاء في مرحلة تتسم بالتدقيق. بحيث لم يعد أهل العلم يثقون بالترجمات التي تمت على عجل في عصر المأمون والمتوكل وقد كانت الترجمات خلال هذا العصر الأول تتم من السريانية الى العربية، لا من اليونانية مباشرة. وبداية من العهد الثاني الذي بدأ منذ منتصف القرن الرابع الهجري تتم من اليونانية الى العربية مباشرة مع عقد المقارنات بين ترجمات العصر الأول والعصر الثاني([٢١٠]) وهكذا عرف ابن رشد ترجمات دقيقة غير تلك التي عرفها السابقون عليه من فلاسفة الاسلام. ولعل ذلك يطرح قضية معرفة ابن رشد باللغة اليونانية. وقد أثارت هذه القضية جدلا عظيما وانقسم الناس فيها فريقين: الأول يرى أن ابن رشد لم يكن يعرف اليونانية ولا أية لغة أخرى غير العربية ويأتي على رأس هؤلاء رينان الذي يرى «أن ابن رشد رجع الى الترجمات التي قام بها بعض المترجمين الأفذاذ كحنين بن اسحق واسحق ابن حنين بن عدى وأبو بشر بن متى وراح يقابل بين هذه الترجمات، وكان هدفه من ذلك اختيار أصحها حتى لا يقع في أخطاء بعض المترجمين»([٢١١]) وهو في شروحه أو تلخيصاته

---

(٢٠٨) المراكشي: المعجب، ص ٢٤٣.

(٢٠٩) د. عاطف العراقي: النزعة العقلية عند ابن رشد، ص ٦٤

(٢١٠) د. عبد الرحمن بدوي: منطق ارسطو — وكالة المطبوعات (الكويت) ودار القلم بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٠ ص ٨.

(٢١١) د. عاطف العراقي: النزعة العقلية عند ابن رشد ص ٦٤

يحدد لنفســه مهمه اصليه تقوم على « رفع فلق المصطلح وقلق الجملة من النص المترجم ، لذا فقـد تتبع النص جمله جمله وتقله نقلا الى حـد ان ما يلخصـه يظهر بمظهر ترجمـه من درجه اسـلم » (٢١٢) وهو بذلك يضع منهجا من مناهج مواجهة النص المترجم وهو بالضبط منهج تقويم اعوجاجه فابن رشــد يعيد صياغه العبارة قبـل ان يتناولها بالشرح والتعليق وتقريبها الى الاذهان وهـو يسـتبدل احيانا مصطلحات النص المترجم بمصطلحات متداولة ، كمـا انه قد يسـتعمل المصطلح الذى يختاره بجوار مصطلح الترجمـة ••• أما بالنسبة لتركيب الترجمة فقـد عمـد ابن رشـد الى تقويم الجمـل السـقيمه بان استبدل ببعض اجرائها اجزاء أخرى ، أو غير ترتيبها او ابرز المحذوف منها ، او حـور فى التعابير التى تصـل الجمل بعضها ببعض •• ولم يقف ابن رشـد عند هذا الحـد ، بل حـاول ان يرقى بتلخيصه الى مستوى التعريف فيستخدم امثله من واقع ثقافته العربية (٢١٣) انه بالقطع لا يسـتطيع ذلك الا بتمكنـه من الثقافة العربيـه الاسـلامية •

الفريق الثاني : يقول « اذا كان لا يعرف لغة غير العربيه ، فكيف اسـتطاع أن يتعمق فى دراسـة الفلسـفه اليونانية دون معرفته باللغـة اليونانية » (٢١٤) ولقد كان فى شرحه يحيل الى كتب اخرى لارسـطو ولغيره من الشراح • ان ذلك قـد يكون قرينة قوية على معرفته باللغـة اليونانيـة •

والذى نميـل اليه أن ابن رشـد أجاد فهم أرسـطو وتعمق فى معرفة الفلسـفة اليونانيـة بشـكل أثار اعجاب الغربيين قبل العرب يقـول أوليرى : « ان ابن رشـد قـد عرف ـ وعرف بحق ـ أرسطو وشرحه كما فعل ، فيدل على أن العقل الانسـانى عقل فتى سـليم مهما قيل فيه ، وانه بالسـليقة قادر على أن يرفض وينفض عنه الهـراء والأكاذيب » (٢١٥) ـ ويقـول يوسف اشـباخ « واشـتهر ابو الوليد محمد بن أحمد بن رشـد بالأخص من بين الفلاسـفة الأندلسيين الذين اسـتطاعوا بتراجمهم وشروحهم وتعليقاتهم أن يمهدوا لدراسـة الفلسفة اليونانية ولا سـيما فلسفة أرسطو بين المفكرين المسـلمين » (٢١٦) وعلى هذا لابد لنـا من التأكيد على القـول بأن ابن رشـد لم يقدم أرسـطو للناس فقط وأنه كان مجرد شـارح لأرسـطوطاليس كما شـاع عنـه

---

(٢١٢) طه عبد الرحمن : لغة ابن رشـد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات أعمال ندوة ابن رشـد ومدرسته فى الغرب الاسلامى، ص ١٩٥

(٢١٣) المرجع السابق ص ١٩٦ ، ١٩٧ وما بعـدها •

(٢١٤) د• محمد سليم سالم : مقـدمة تلخيص الخطابة ، ص ١٠

(٢١٥) أوليرى : علـوم اليونـان وسـبل انتقالها الى العرب ، ترجمـة د• وهيبة كامل ـ سلسلة الألف كتاب (٣٩٥) سنة ١٩٦٢ ، ص ١٤٤

(٢١٦) يوسف أشباخ : تاريخ الأندلس ، ص ٢٥٨

ذلك حيث يقول (دانتى) فى الكوميديا الالهية([٢١٧]) والى نفس المعنى ذهب (دى بور) حين يقول : « ويشبه أن يكون قد قدر لفلسفة المسلمين أن تصل فى شخص ابن رشد الى فهم فلسفة أرسطو ثم تفنى بعد بلوغ هذه الغاية([٢١٨]) • ولكن دى بور يناقض نفسه فيثبت أن ابن رشد لم يكن مجرد شارح لأرسطو وانما تجاوز الشرح الى النقد فيقول : « يمضى ابن رشد فى مهمته على طريقة النقد »([٢١٩])واذا كنا لا ننكر ان ابن رشد قد استفاد من أرسطو الا أننا نؤكد أن أهم ماقام به ابن رشد هو « اخذه عن أرسطو فى حد ذاته أى المضمون الفلسفى المجرد بتفاصيله وجزئياته التى يمكن أن تخضع لتاويلات ومناقشات ، نظرا لاختلاف العصور والبيئات ، بل أهم من ذلك التوجيه الجديد الذى أعطاه ابن رشد للموقف الفلسفى داخل المجتمع الاسلامى »([٢٢٠]) ويكفى الوقوف على جهد ابن رشد فى تخليص المنظومة الأرسطية مما شابها من شوائب على أيدى الشراح سواء من اليونانيين أو العرب ، لابد من التأكيد على أن الثقافة العربية لم تستعد المنظومة الأرسطية كاملة وخالصة ومتحررة من شوائب « العقل المستقيل » واستشرافاته الهرمسية ، الا مع ابن رشد »([٢٢١]) « ولقد كان من بين مهام الفكر الفلسفى العربى اعادة ترتيب العلاقات بين أجزاء هذا التاريخ الركامى (للفكر اليونانى)بصورة تعيد له تاريخيته وهى المهمة التى لم تبدأ تباشير النجاح فيها تظهر واضحة الا فى اللحظة التى بدأت فيها الحضارة العربية الاسلامية فى الأفول لحظة ابن رشد([٢٢٢])« واذا كان ابن رشد قد جاء ختاما لشراح عديدين تناولوا من قبله فلسفة أرسطو ، دون أن يبلغ أحد منهم مبلغه ، فان عظمة ابن رشد هنا تبدو على حقيقتها ، شاهدة بتميزها وامتيازها على الآخرين »([٢٢٣]) لقد تجاوز جهد ابن رشد الوقوف المجرد على آراء أرسطو وانما عرض آراء جديدة وطريقة من خلال هذه الشروح والتلاخيص اذ « يعمد الى عرض آرائه الخاصة فى سياق شروحه وفى مؤلفاته التى وضعها

---

(٢١٧) محمد زنبير : ابن لشد والرشدية فى اطارها التاريخى ، ندوة ابن رشد ومدرسته فى الغرب الاسلامى ، ص ٧

(٢١٨) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ترجمة د• محمد عبد الهادى أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبقة الخامسة ص ٣٨٥

(٢١٩) المرجع السابق نفس الموضع•

(٢٢٠) محمد زنبير : ابن رشد والرشدية فى اطارها التاريخى ، ص ١١

(٢٢١) محمد عابد الجابرى : تكوين العقل العربى جـ١ ، مركز دراسات الوحدة العربيه بيروت ، الطبعة الثالثة ، ص ٣٤٤

(٢٢٢) المرجع السابق ص ١٥٥

(٢٢٣) د• محمد عمارة : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٧١ — ص ١٦

بنفسه »([٢٢٤]) وذلك واضح وبين فهو حينما يعرض لآراء أرسطو يشير بقوله (قال) ـ (قوله) ـ (نظر) ـ (ذكر) (صرح)وفي غير ذلك ينسب الرأى لنفسه بقول : (أقول) (قلت) (أرى) •• الخ([٢٢٥]) •

خلاصة القول أن ابن رشد تفاعل مع الحضارة الغربية اليونانية وألم بجوانبها وأقطارها وأعجب أيما اعجاب بأرسطو وناقش وحلل وقارن وأثبت واعترض وأضاف فكان بذلك مثالا للعالم الفذ الذى يستحق التقدير والاعجاب على كل المستويات العلمية فى العالم العربى والاسلامى وفى العالم الغربى الذى كرمه واعتمد فكره منهجا وموضوعا •

خامسا : الخاتمة :

ان هذه المسيرة الممتدة من بداية دخول الاسلام الأندلس الى ظهور ابن رشد وتلك الرحلة مع ابن رشد فى تكوينه العقلى الذى شكلته تراكمات الحضارة العربية الاسلامية بسماتها المشرقة وتراكمات الحضارة اليونانية بأنساقها المختلفة لتؤكد على حقيقتين :

الحقيقة الأولى : أن الثقافة العربية الاسلامية هى القاعدة الأصلية فى تكوين العقل العربى الاسلامى عند ابن رشد • ولعل ذلك استحوز قدرا كبيرا ومساحة أوسع اذ أن الغالب على الدراسات وضع ابن رشد فى اطار غربى أكثر من الاطار العربى الاسلامى وهذا خلف بل قلب للمعايير • فكيف يمكن أن يتجاوز مفكر بيئته الخاصة والعامة الى بيئة لا تتفق مع بيئته ومع تركيب تراكمى يختلف فى عناصره وبواعثه مع فكر نشأ مع ابن رشد وليدا الى أن صار علما من أعلام الحضارة الانسانية •

الحقيقة الثانية : أن ابن رشد عرف الفكر الغربى اليونانى وعاشه دارسا وناقدا وشارحا ومعلقا • الا أن المنتج الذى أنتجته هذه الدراسات كان ذا طابع خاص فريد ومميز وقد تولد ذلك بفعل الاعتصار العقلى والمخاض الفكرى الذى عاشه فيلسوف قرطبة من أجل الحقيقة ذاتها ووصولا الى الحق الذى جاهر بحبه له ذاته من غير نظر الى قائله أو اهتمام بعقيدة من يقول الحقيقة وذلك أيضا يتسق مع عقيدته الدينية والفكرية التى صاغت نسقه الفلسفى •

بغير مغالاة أو تعصب فان النتاج الفلسفى لابن رشد يعد جديدا فى لحمته وسداه ومن من المفكرين لم يبدأ بمعرفة فكر السابقين عليه ثم تأتى مرحلة استقلاليته الفكرية فى اطار جديد استوعب كل فكر سبقه •

---

(٢٢٤) بلنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ، ص ٣٥٩



موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر

بقـــلم

د. مرفت عزت بالى

مدرس الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الزقازيق



موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر

على خلاف ما قد يبدو للبعض من أن الحديث عن الخير والشر من الأمور السهلة والبينة بذاتها خاصة وأن العمل الخير يوصف بالخير ،والعمل الردىء أو السيىء يوصف بالشر الا أن حقيقة الأمر على العكس من ذلك تماما • أقول ذلك وأنا بصدد البحث عن موقف ابن رشد[١] من هذه المشكلة والتى وصفها بأنها من أعوص المسائل خاصة وأن دلائل الشرع ودلائل العقول تبدو متعارضة[٢] •

وفى محاولتى للتعرف على رأى ابن رشد فى هذه المشكلة وموقفه منها ، وجدته قد بحثها تحت مسمى « فى الجور والعدل » وارتبط بحثه فيها بمبحث الوحدانية والعلم الالهى ، وأفرد لهما العديد من الصفحات فى بعض مصنفاته لعل أهمها :

الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة[٣]، تهافت التهافت ، تفسير ما بعد الطبيعة وتلخيص ما بعد الطبيعة •

---

(١) هو القاضى محمد بن أحمد بن أحمد بن محمد بن رشد ، يكنى أبا الوليد ، من القضاة بقرطبة ، وهو حفيد أبى الوليد قاضى الجماعة بقرطبة • ذكره ابن العماد ضمن مواليد عام عشرين وخمسمائة هجرية (شذرات الذهب ج٤ ص ٦٢ مكتبة القدس عام ١٣٥٠هـ) • درس علم الكلام والفقة والطب والرياضيات والفلسفة ، وكان أوحدا فى علم الفقة والخلاف متميزا فى علم الطب ، ومن تصانيفه فيه كتاب الكليات (ابن أبى أصيبعة : عيون الأبناء ج٣ص١٢٢ـ١٢٦ ، دار الفكر ، بيروت ١٩٥٧) هذا عدا مصنفاته الاخرى وقد ذكرها الأب جورج قنواتى فى كتابه «مؤلفات ابن رشد» نذكر فيها : كتاب البداية والنهاية ، وكتاب مناهج الأدلة فى الكشف عند عقائد الملة ، وشرح الحمدانية فى الأصول، وشرح رجز ابن سينا ، وكتاب فصل المقال فيما بين الفلسفة والشريعة من الاتصال (النباهى : تاريخ قضاه الأندلس ص ١١١ ، بيروت ١٩٦٧) وكذلك تهافت التهافت هذا عدا شروح وتلخيصات لكتب أرسطو الطبيعية والمنطقية والالهية والأخلاقية • ولمزيد من التفصيل يمكن الرجوع الى : ـ ابن الآبار : التكملة لكتاب الصلة نشره عزت العطار الحسينى ؛ المراكشى : المعجب فى تلخيص اخبار المغرب ؛ الأنصارى : الذيل والتكملة لكتابى الموصول والصلة ؛ الذهبى : تاريخ الاسلام ؛ ابن فرحون : الريباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب •

Mehren : études sur la philosophie d'Averroes concernant son rapport avec celle A'Avicenne et Gazzali.

Cilson : La philosophie au moyen âge.

(٢) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص ١٢٨ ، بيروت ، دار الآفاق الجديد عام ١٩٧٨

(٣) سعى ابن رشد فى هذا الكتاب الى فحص مسالة التأويل التى عرض لهما عرضا سريعا فى كتابه « فصل المقال » •

عرض ابن رشد رأيه صراحة فى الخير والشر أو الجور والعدل فى المسألة الرابعة من كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة»(٤) ، ودرس هذه المشكلة بطريقة ضمنية وغير مباشرة عند بحثه فى العلم الالهى ، والجواز والامكان ، والعناية الإلهية الغائبة فى الكون وفى تفسيره للأضرار الفردية ، وفى مشكلة السببية .

أعود فأقول ان مشكلة الخير والشر فى فلسفة ابن رشد تعتبر من أكثر المسائل تعقيدا وما ذلك الا لوجود أدلة متناقضة ـ بشأن هذا الموضوع ـ فى المنقول والمعقول : بيد أن ابن رشد استطاع أن يجمع بين الأدلة المتناقضة فى هذه المسألة بواسطة التأويل(٥) وهى الطريقة المتوسطة التى اتبعها ليتجنب طريقة الأشاعرة(٦) Ash'ariens وطريقة المعتزلة(٧) Mo'htazilites مع أنه قد نهى عن التأويل وعابه على أصحاب المذاهب الأخرى ، فاستشهد بالآيات القرآنية التى يظهر فيها التناقض ، وكان جوابه حين سؤل عن سبب اضطراره الى التأويل فى الآيات المتعارضة مع نفيه له (أى للتأويل) فى كل مكان : انه اضطر اليه ليوضح الأمر للجمهور فى هذه المسألة(٨) . وقد ذهب ابن رشد فى مسألة الجور والعدل الى رأى مخالف لذلك الرأى الذى انتهى اليه الأشاعرة، وانتقدهم ـ معتمدا على أسلوبه فى التأويل(٩) ـ لما ذهبوا اليه من رأى غريب فى العقل والشرع ، لم يصرح به الشرع بل صرح بضده(١٠) ، فالأفعال كلها فى رأى الأشعرية مخلوقة لله سواء أكانت خيرا أم شرا ، ولكن لا يمنع أن يكون الخير من فعل العبد(١١) ، يقول الأشعرى مفسرا

---

(٤) فى هذا الكتاب تصوير لفكرة الألوهية على النحو الذى ينبغى أن يقدم به للعامة ، وتوضيح للعلاقة بين الفلسفة والدين انظر :

L'éons Gauthier : La theorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la Religion et de la philosophie, Paris, 1909, ch. II.

(٥) دائرة المعارف الاسلامية ـ المجلد الأول ـ ص ١٧٠ من الترجمة العربية ، مادة ابن رشد.

(٦) انتهى الأشاعرة من بحثهم فى مشكلة الخير والشر الى القول : ان أفعال الله لا توصف بالجور أو العدل . وبالتالى لا يجوز القول بأنه تعالى يجب أن يفعل الأصلح ، وأن الله بيده الملك يفعل مايشاء ـ لا يسال عما يفعل وهم يسالون ، وأنه ليس مكلفا اثابه المحسن وعقاب المذهب .

(٧) تدور طريقة المعتزلة فى بحث مشكلة الخير والشر حول القول بأن أفعال الله كلها عدل لاجور فيها ، وأنه يفعل الأصلح دائما ، وينكرون أن يصدر الشر عنه تعالى .

(٨) الأستاذ محمد لطفى جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام ، ص ١٩٢ ، دار الباز للنشر التوزيع (بدون تاريخ) .

(٩) التأويل على نحو ما عرفه ابن رشد فى كتابه «فصل المقال» هو اخراج دلاله اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية . من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من قسمية الشىء بشبيهه أو (بسببه) ، أو لاحقه أو مقارنة ، أو غير ذلك من الأشياء التى عدت فى تعريف أصناف الكلام المجازى .

(١٠) ابن رشد : الكشف (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) ، ص ١٢٨

(١١) د. ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه جـ٢ ص ١١٧ ، دار المعارف ١٩٨٣.

ان الشر من الله « انى أقول ان الشر من الله تعالى بأن خلقه شرا لغيره لا له »(١٢) ، وزعموا أن الانسان انما اتصف بالعدل والجور لمكان الحجر الذى عليه فى أفعاله من الشريعة ، فحتى فعل الانسان شيئا هو عدل بالشرع كان عدلا ، ومن فعل ما وضع الشرع على أنه جور فهو جائر . أما من ليس مكلفا ولا داخلا تحت حجر الشرع ، فكل أفعاله عدل ، ولا يوجد فى حقه فعل هو جور أو عدل(١٣) . أى أنهم نفوا أن يكون هناك شىء هو نفسه خير ، وشىء هو نفسه شر . فمن الخطأ فى رأى الأشعرى ان يقال ان الكافر محدث كفره ، وحجته فى ذلك أن الانسان لا يحدث الا ما يسعى اليه ويبتغيه . والكفر قبيح مرذول لا يشتهى ، ولا يصح أن يحدث على حقيقته من غير محدث ، وان جاء على غير قصد محدثه ، فلا يمكن أن يكون حدثا له ، ولم يبق الا أن يكون محدثه هو الله جل شأنه(١٤) .

ووفقا لما ذهب اليه الأشعرية ، فالشرك بالله ليس فى نفسه جورا ولا ظلما الا من جهة المنقول ، وأنه لو ورد بمعصيته لكان عدلا ، وهذا فى رأى ابن رشد مخالف للمسموع والمعقول معا(١٥) . يقول الله فى كتابه الكريم « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء »(١٦) ، فالكفر هو قمة الشر فى الدنيا ، وهو أكبر الكبائر وأفظع الذنوب ، لذا وصف الله الذين كفروا بأنهم شر الدواب وأنهم لا يؤمنون . يقول عز وجل « ان شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون »(١٧) ويقول تعالى « ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا ، ولو افتدى به ، أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من ناصرين »(١٨) .

وابن رشد فى معارضته للأشاعرة(١٩) — مع أنهم أهل السنة والجماعة — وحملته على آرائهم

---

(١٢) الأشعرى : اللمع ، ص ٤٧

(١٣) ابن رشد : الكشف ، ص ١٢٩ ؛ سميح الزين : ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، دار البيان — بيروت (بدون تاريخ) .

(١٤) الأشعرى : اللمع فى الردعى أهل الأهواء والبدع ، ص ٣٨

(١٥) ابن رشد : المصدر السابق ، ص ١٢٩

(١٦) سورة النساء آية ٤٨

(١٧) سورة الأنفال ، آية ٥٥

(١٨) سورة آل عمران ، آية ٩١

(١٩) عارض ابن رشد قول الأشاعرة بأن أفعال الله لا تتصف بالجور ، وأن نسبة الخير والشر اليه نسبة حدة ، وحجته فى ذلك أن قولهم هذا غريب عن طباع الانسان ومنافر للطبيعة الموجودة التى فى غاية الخير . فقولهم هذا معناه « أنه ليس يكون هنا شىء هو خير بذاته بل بالوضع ، ولا شىء هو شر بذاته ، ويمكن أن ينقلب الخير شرا والشر خيرا ، فلا يكون هنا حقيقة أصلا حتى يكون تعظم الأمور وعبادته انما هى خير بالوضع ، وقد كان يمكن أن يكون الخير فى ترك عبادته والاعراض عن اعتقاد تعظيمه » : انظر ابن رشد : ، بعد الطبيعة ، الجزء الثانى من العلم الالهى ، المقالة الرابعة ص ٨٥ ، تصحيح مصطفى القبانى الدمشقى ، القاهرة (بدون تاريخ) .

فى الجور والعدل كان حريصا على الرجوع الى كتاب الله وسنة رسوله ، ففى القرآن الكريم آيات كثيرة تشير الى وصف الله بالعدل والقسط ونفى الظلم عنه ، وأن بيده الخير . يقول تعالى « شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم »[20] . ويقول سبحانه نافيا عن نفسه الظلم « ان الله لا يظلم مثقال ذرة ، وان تلك حسنة يضاعفها ، ويؤت من لدنه أجرا عظيما »[21] ويقول أيضا « ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد »[22] ويقول عز وجل مشيرا أن بيده الخير « قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شىء قدير »[23] .

غير أن وجود آيات أخرى توحى بنسبة الظلم الى الله ، وأنه سبحانه قادر على أن يضل ويهدى من يشاء مثل قوله تعالى « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ، ولكن حق القول منى لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين »[24] .

أقول وجود مثل هذه الآيات فى رأى ابن رشد ، تجعلنا نسلم بضرورة تأويلها ، لأن الله سبحانه وتعالى لا يرضى لعباده الكفر ، وهو أشنع الكبائر ، ولا يحب الظلم لعباده لقوله « ان الله لا يظلم الناس شيئا ، ولكن الناس أنفسهم يظلمون »[25] فهو سبحانه رحمن رحيم ، لا يريد الشر لبعض خلقه ، وانما معناه أنه سبحانه وتعالى خلق الناس وفيهم استعداد لفعل الخير والشر ، وقد اقتضت الحكمة الالهية أن يتجه بعض الناس الى فعل الشر . وقوله هذا وان دفع البعض الى التساؤل عن السبب فى خلق بعض الناس يكونوا مهيئين بطبعهم للضلال وهو جور وظلم ، فجوابه ان طبيعة الانسان والتركيب الذى ركب عليه ، وكذلك الأسباب المرتبة من خارج لهداية الناس اقتضت أن يكون بعض الناس وهم الأقل أشرارا بطباعهم لا يستجيبوا لنداء الهداية والنصح والارشاد فيضلوا .

ووفقا لما تقتضيه الحكمة ، فليس هناك سوى أحد أمرين :

(أ) اما أن لا يخلق الأنواع التى وجد فيها الشرور فى الأقل والخير فى الأكثر فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل .

---

(٢٠) سورة آل عمران ، آية ١٨
(٢١) سورة النساء ، آية ٤٠
(٢٢) سورة الانفال ، آية ٥١
(٢٣) سورة آل عمران ، آية ٢٦
(٢٤) سورة السجدة ، آية ١٣
(٢٥) سورة يونس ، آية ٤٤

(ب) واما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل ، وهذا فى رأى ابن رشد أفضل من اعدام الخير الأكثر لوجود الشر الأقل(٢٦) .

فالضلال الذى وجد فى بعض طباع الناس سيؤدى الى منافع وخير لأكثر الخلق يفوق ما يترتب عليه من مساوىء وشر . يقول ابن رشد موضحا هذا المعنى « فقد تبين من هذا القول كيف ينسب اليه الاحتلال مع العدل ، ونفى الظلم ، وأنه انما خلق أسباب الضلال ، لأنه يوجد عنها غالبا الهداية أكثر من الضلال »(٢٧) .

وبناء على ما تقدم حرص ابن رشد Averroes على القول بأن الله يخلق الشر من أجل الخير ، وهو سبحانه موصوف بالعدل ، وخالق لكل من الخير والشر .

والاضلال بما أنه شر ولا خالق له سواه ، وجب أن ينسب اليه تعالى خلق الشر لا على نحو ما ذهبت اليه الأشاعرة(٢٨) ، ولكنه على أساس أنه خالق الشر من أجل الخير . ومن هنا كان خلقه للشر عدلا ، وهو أمر يقتضيه كماله ، لأن ذاته لا تستكمل بذلك العدل . ورأى ابن رشد ضرورة تأويل الآيات القرآنية ، وهو وان قصر معرفة التأويل على الخاصة الذين عرض لهم الشك فى معنى الآيات ، فقد أباحه للجمهور ليعرفوا أن الله هو الموصوف بالعدل ، وأنه خالق للخير والشر لا على نحو ما اعتقدت أمم أخرى من أن هناك الهين : الها خالقا للخير ، والها خالقا للشر ، « وانما الهكم اله واحد فاعبدوه » ، فالخير كله بيد الله « بيدك الخير انك على كل شىء قدير »(٢٩) وهو سبحانه خالق للخير لذات الخير ، وخالق للشر من أجل ما يقترن به من الخير(٣٠) وهو ما مثل له ابن رشد بمثال النار ، فوجودها مقرون بالنفع والضرر معا ، ولكن ضررها أقل من نفعها . اذن وجودها أفضل من عدمها ، وهى خير ، وبالجملة الأسباب الفاعلة ليست من خلق الارادة البشرية ، وانما هى من خلق الله وفيها الخير الأعم .

---

(٢٦) الكشف ، ص ١٣٠ — ١٣١

(٢٧) المصدر السابق ، ص ١٣١

(٢٨) ذهب الأشاعرة الى القول بأن الله خلق الشر لغيره وليس له لكى يتجنبوا الحديث فى هذا الموضوع الشائك ، وهو هل خلق الله الشر كما يخلق الخير ، ومن هنا كانت محاولتهم فى التفرقة بين عالمى الغيب والشهادة ، وقولهم بأن أفعال الله لا توصف بأنها عدل ولا جور .

(٢٩) سورة آل عمران ، آيه ٢٦

(٣٠) الكشف ، ص ١٣٢ ؛ عبده الحلو : ابن رشد فيلسوف المغرب ٨١ — ٨٢ ، دار الشرق الجديد ، بيروت ط١ ١٩٦٠

وبالرغم من وجود الخير والشر فى الكون ،فالموجـودات جميعا تسعى الى غاية واحدة وهى النظام ، ولعل هذا ما جعل الفلاسفة يعتقدون أن مصدر العالم يجب أن يكون بهذه الصفة(٣١) • وموجد هذا النظام لن يكون الهين أحدهما للخير والآخـر للشر كما قال القدماء(٣٢) ، وانما هو اله واحد على نحو ما بين الشرع فى ثلاث آيات قرآنيـة ، يقول تعـالى فى الآية الأولى : لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا « أى متى اجتمع فعلان من نوع واحد عـلى محل واحـد فسـد المحـل ضرورة » •

ويقول فى الثانية « ما اتخذ الله من ولـــد ، وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون »فالآلهة المختلفة الأفعال لا يكون عنها موجود واحد ونظرا لان العالم واحد فلابد أن يكون موجده واحد • ويقول عز وجل فى الآية الثالثة « قل لو كان منه آلهة كما تقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا » وهنا أيضا تأكيد على امتناع وجـــود الهين فعلهما واحد ، لأنه عـلى نحو ما قال ابن رشد(٣٣) ، لو كان هناك آلهة قادرة على ايجاد العالم وخلقه غير الاله الموجود حتى تكون نسبته من هذا العالم نسبة الخالق له لوجب أن يكون على العرش معه ، وهو محـال لقوله تعالى « وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده حفظهما وهو العلى العظيم » وابن رشد باثباته لوحدانية الله بالطريقة الشرعية ، قد انتهى الى القول بأن كلمة « لا اله الا الله » فيها الاقرار بوجوده تعالى ونفى الالهية عمن سواه ، وأن المسلم الحقيقى صحيح العقيدة هو من يصدق بالمعنيين المذكورين فيها •

وقد دفع اهتمام ابن رشد بمشكلة الخـير والشر الى ربطها كذلك بمسـألة العـلم الالهى وما ارتبط به من مسائل هامة وهى ما سأحاول توضيح موقف ابن رشد منها الآن •

ذهب ابن رشد الى القول بأن علم الله يجب أن يفسر على نحو كلى ، لا كما ذهب أصـحاب الرواق فى قولهم بأن العناية تقع بالجزئيات ، فهذا خطأ ، لأن العناية من تلك انما تكون من حيث هى عالمة • وليس ممكن أن يكون لها علوم حادثة جزئية فضلا عن أن تكون غير متناهية(٣٤) •

---

(٣١) ابن رشد : تهافت التهافت ، جـ٢ ص ٩٠٣ ، تحقيق د• سليمان دنيا ، دار المعارف ط٣ ١٩٨١

(٣٢) اعتقد القدماء أنه لمكان وجود الخير من كل موجود ، أن الشر حادث بالعرض ، وأن هناك من الخيرات خيرات لا يمكن أن توجد الا أن يشوبها الشر • لـذا اقتضت الحكمة أن يوجد الخير الكثير ، وان كان يشـوبه شر يسير ، لأن وجود الخير الأكثر مع الشر اليسير آثر من عدم الخير الكثير لمكان الشر اليسير • انظر المصـدر السابق جـ٢ ص ٩٠٤

(٣٣) الكشف ، الفصـل الثـانى : تحت عنوان القول فى الوحدانية ص ٦٥ — ٦٦

(٣٣) ابن رشد : مابعد الطبيعة ، ص ٨٤ ، (وهو القسم الرابع من تلخيص مقالات أرسطو)

فعلم الله (٣٥) ، فيما يرى ابن رشد ، من الضرب الذى لا يدرك كيفيته الا هو ، وهو يختلف عن العلم الانسانى ، والعلوم الانسانية كلها انفعالات، وبالتالى لا يصدق عليه أنه يعلم الجزئيات(٣٦) أو الكليات(٣٧) أو لا يعلمها وعلمه تعالى هو المؤثر فى الموجودات ، والموجودات هى المنفعلة عنه(٣٨) .

يسلم ابن رشد أن الله تعالى يعلم الأشياء بعلم واحد فى الأزل والأبد ، والحال ، لا تتغير والعقل الأول هو فعل محض ، وعلة ، وبالتالى لا يقاس علمه على العلم الانسانى ، ويستحيل تعلق علمه بالموجودات على نحو تعلق علمنا بها ، ومن ثم فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف ، ووجود أتم لها من الوجود الذى تعلق علمنا بها . وبالجملة يعقل الله الأشياء على وجه أسمى من ادراكنا لها ، لأن علمه ليس كعلم الانسان ، لأنه لو كان كذلك لكان لله شركاء فى علمه ، وهذا ما يأباه ابن رشد ، وهو تعالى يعقل الأشياء فى ذاته ، فلا يعقلها على وجه جزئى أو على وجه كلى على نحو تعقلنا لها ، وعلمه تعالى لا يستمد من الموجودات ، فهو الفاعل لها لا الموجودات فاعله لعلمه ، فهو علة كل الموجودات(٣٩) .

ويمتد رأى ابن رشد فى العلم الالهى ليشمل محاربته القائلين بالجواز والامكان(٤٠) ، وحجته

---

(٣٥) ذهب ابن سينا فى هذه المسألة الى القول بأن الله يعلم غيره ، وأنه يعلم الأشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن ، وهو مع ذلك لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، فهو يعلم الجزئيات من حيث هى كلية ، أى من حيث لها صفات . ابن سينا : النجاه ، المقالة الثانية من القسم الثالث من الالهيات ص ٢٨٣ — ٢٨٤ تهافت التهافت جـ٢ ص ٦٩٠

(٣٦) الجزء كما يعرفه ابن رشد ، يقال على ضربين أحدهما من جهة الكمية فقط ، وهذه منها ماهى بالفعل فى الشىء ، ومنها ماليست بالفعل ، ومنها متشابهة ، ومنها غير متشابهة . والضرب الثانى منها يدل عليه اسم الجزؤ وما انقسم اليه التى بين جهة الكيفية والضرورة ، وبهذه الجهة يقول ان الأجسام مؤلفة من مادة وصورة ، الحد مؤلف من جنس وفصل . انظر مابعد الطبيعة ، ص ١٥

(٣٧) الكل ، كما يقول ابن رشد معرفا له ، يدل به على الذى يحوى جميع الأجزاء ، وليس يوجد خارجا عنه شىء ، وهو بالجملة مرادف لما يدل عليه اسم التمام بالوجه الأول من أوجه دلالته ، وهو يقال على ضربين : اما على المتصل ، واما على المنفصل . ابن رشد : مابعد الطبيعة ص ١٥

(٣٨) ابن رشد : تهافت التهافت جـ٢ ص ٦٧٥ — ٦٧٦

(٣٩) تهافت التهافت جـ٢ ص ٦٩٠ — ٧١١ ؛ دائرة المعارف الاسلامية ، المجلد الأول ، مادة ابن رشد .

(٤٠) الامكان فى رأى ابن رشد هو كلى ، له جزئيات موجودة خارج الذهن كسائر الكليات. انظر تهافت التهافت جـ١ ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ص ٢٠٠ ط١ دار المعارف ١٩٦٤

فى ذلك أن القائل بأن العناية تقع بالجزئيات يجوز الآلهة ضرورة ، لأنه اذا كانت العناية تخص كل فرد بعينه ، فكيف يلحق الشخص الشرور([41]) مع أن الآلهة مدبرة ؟ فالقائلين بهذا الرأى يرون أن الأمور كلها ممكنة للاله ، ولذلك يلزمهم ضرورة أن يجوزوه فى حين أن الأمور ، فى رأى ابن رشد ، ليس كلها ممكنة ودليله على ذلك أنه ليس يمكن أن يكون الفاسد أزليا ، ولا يمكن أن يكون الأزلى فاسدا ، ويقرب فكرته فيقول ان المثلث لا يمكن أن تعود زواياه مساوية لأربع قوائم ، والألوان لا تعود مسموعات ، وقد تلطفت العناية الالهية لاتصال الوجودين (أى الأزلى والفاسد) أحدهما بالآخر ، فجعلت بين القوة المحضة والفعل المحصن هذا النوع من القوة أى القوة التى فى المكان حتى التأم بذلك الارتباط بين الوجود الأزلى والفاسد([42]) .

والله كما يقول ابن رشد ، أزلى فاعل للعالم بعد أن لم يفعل ، وانه يلزم ضرورة أن يكون فاعلا بالقوة قبل أن يفعل وكلما هو بالقوة ، فانما يصير الى الفعل بمحرك وبالجملة بفاعل هو أقدم منه ، وهذا يعنى أن الفعل أقدم من القوة بالسببية .

وعناية الله تشمل كل مناخ الوجود ، ففى الحيوان تتجلى عناية الله به فى أن جعل له الحس واللمس حتى يبعده عن المحسوسات المفسدة له بحسب ما فى طباع ذلك الحيوان أن يقبل من ذلك . وكذلك كل نوع من الحيوان جعل فيه ما يحفظ وجوده من الأشياء المفسدة له . وكذلك اذا تأملنا أمر كثير من الحيوان نجد انه لا يمكن أن يوجد لو لم تجعل الأشياء التى بها تحفظ وجوده . وتظهر العناية بصورة أوضح فى الانسان فلولا العقل لم يكن يمكن أن يوجد زمانا ما ، وبالعناية أعطينا وجودنا وكذلك الأشياء التى بها تحفظ وجودنا مما عساه أن يفسدنا([43]) .

يؤكد ابن رشد على قوله بالعناية الالهية مشيرا الى أن عناية الله الأولية بنا هى السبب فى سكنى ما على الأرض . وهى تتمثل فى كل ما على وجه الأرض من موجودات ، فوجودها وبقاؤها

---

(٤١) الذى يعنيه ابن رشد هنا من أنواع الشرور ، ماقد كان ممكنا لا يقتح به ، ابن رشد : مابعد الطبيعة ، ص ٨٤ (وهو القسم الرابع من تلخيص مقالات أرسطو) .

(٤٢) ابن رشد : مابعد الطبيعة (ضمن رسائل ابن رشد) ص ٩٦ — ٩٧ ، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد — الركن ١٣٦٥هـ .

(٤٣) ابن رشد : مابعد الطبيعة ، وهو القسم الرابع من تلخيص مقالات أرسطو ، ص٨٤

محفوظة الأنواع شيء مقصود ضروره ، ولا يمكن أن يكون فاعله الاتفاق(٤٤) على ما كان يرى كثير من القدماء • وتظهر العناية كذلك فى الشمس وفلكها المايل ، فلو لم يكن لها فلك مايل لما كان هناك صيف ولا شتاء ، ولا ربيع ولا خريف ، وهذه الأزمان (أى الفصول) ضرورية فى وجود أنواع النبات والحيوان ، والأمر كذلك بالنسبة للقمر فأثره بين فى تكوين الأمطار وانضاج الفواكه ، وبين أيضا أنه لو كان أكبر مما هو أو أصغر أو أبعد أو أقرب ، أو لم يكن نوره مستفادا من الشمس ، لما كان هذا الفعل ، وكذلك لو لم يكن له فلك مايل لما كان يفعل أفعالا مختلفة فى أزمان مختلفة(٤٥) •

فالعناية اذن بادية فى الحركة اليومية ، وفى كل ما يحيط بنا ، والله هو مدبر هذا الكون • وبالجملة كل ما فى الوجود هو خير محض عن ارادته وقصده • أما الشرور فوجودها ضرورة لوجود الهيولى(٤٦) فى الكون(٤٧) • ومن أمثلتها الفساد والهرم • فالشر موجود ، والخير كذلك ، ولا يمكن أن يكون وجود بدونهما ، فالوجود لا يكون الا على أحد ضربين : اما أن ينتفى من الوجود

---

(٤٤) يفرق ابن رشد بين الاتفاق والأشياء التى تعد أسبابا بالعرض فيقول : « ان الأشياء التى تعد أسبابا بالعرض هى أمور تعرض للأسباب التى بالذات كما يعرض للطبيب عندما يعالج أن يكون أعجميا أو عربيا ، فان نسبة العلاج اليه من حيث هو متصف بمثل هذه الصفات هى نسبة بالعرض •

أما الاتفاق فهو المسبب بعينه الذى كان موجودا لشيء ما بالذات ، ووجد الآن شيء آخر بالعرض • وكيف ما كان فهو تابع لما بالذات ومتأخر عنه ، اذ ذلك شأن ما بالعرض ولذلك لا تحيط به معرفة ، ولا يطلب هذا النحو من الأسباب فى صناعة اذ كانت غير محصله لوجود فى نفسها ، وكان الذى يقال انه حدث من تلقائه أعم مما يقال فيه أنه حدث بالبحث والاتفاق ، لأن جودة الاتفاق ورداءته تنسبان الى الأفعال الاختيارية ، اذ سمى تلك سعادة ما ، وهذه شقاوة ما ، وما يقال أنه حدث من ذاته يعم ما بالاختيار وما بالطبيعة » • ابن رشد : كتاب السماع الطبيعى (ضمن رسائل ابن رشد) ص ٩ — ٢٠

(٤٥) ابن رشد : مابعد الطبيعة ، ص ٨٢ — ٨٣ ؛ د• محمد عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، ص ٢٤٠ — ٢٤١ ط ٣ دار المعارف القاهرة ١٩٨٢

(٤٦) يطلق ابن رشد على الهيولى اسم المادة الأولى ، وهى وفقا لما ذكره عنها فى العلم الطبيعى غير مصورة ، وليس يمكن أن يكون لها فاعل ، وحجته فى ذلك أن الفاعل انما يعطى المفعول الصورة • اما غايتها (الهيولى) فهى الصورة ، وبدونها لا تكتمل حقيقة الموجود • وهنا يبدو اخلاصه ومتابعته لأرسطو • انظر ابن رشد : كتاب مابعد الطبيعة ، المقالة الثالثة ص ١٢٤

(٤٧) يذكرنا قول ابن رشد بضرورة وجود الشر لوجود الهيولى ، برأى أرسطو فى الموجود وتفرقته الشهيرة بين الهيولى وهى الممكن تصدر الشر ، وعنصر غير معين ، وبين الصورة وهى عنصر معين بها يتحول وجود الموجود من وجود بالقوة الى وجود بالفعل ، فيتحقق كما له وخيره •

الأشياء التي يلحق وجودها شر ، فيكون ذلك أعظم شر • واما أن توجد الأشياء بهذه الحال (أى فيها الخير والشر) لأنه ليس يمكن فى وجودها أكثر من ذلك(٤٨) •

يبقى لنا ان نعرض لأثر رأى ابن رشد فى مشكلة السببية(٤٩) على موقفه من مشكلة الخير والشر • وخلاصته ان الارتباط بين الاسباب والمسببات هو مما تقتضيه طبيعة العقل والحكمة الالهية • فمن الناحية العقلية نجد أن الموجودات الحادثه تنقسم الى قسمين : جواهر واعراض • فالجواهر هى الفعل الحقيقي ، وهى لله ولا قبل للانسان باختراعها • اما الأعراض فهى الاسباب التى تقترن بها ، وهى من فعل الموجودات ، وعملها قاصر على توليد الأعراض ، تماما كما نقول ان خالق السنبلة هو الله ، بينما يقتصر عمل الزارع على حرث الارض واصلاحها واعدادها لتلقى البذور • يقول ابن رشد موضحا أهمية العقل « والعقل ليس هو شيئا أكثر من ادراكه الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق من سائر القوى المدركة ، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل(٥٠) •

وتأويل ابن رشد للفعل على هذا الوجه لا يخل باستقلال الله بالفعل من جهة ، ولا ينفى أيضا العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، لذا يؤكد على أهمية المنطق ، فيه نعرف الأسباب والمسببات ، ومعرفة المسببات لا تكون الا بمعرفة أسبابها ، وعدم معرفتها مبطل للعلم ، وينفى وجود أى برهان • وفى رأيه أيضا أن من يقول بعدم وجود أى علم ضرورى يلزمه ألا يكون قوله هذا

---

(٤٨) ابن رشد : مابعد الطبيعة ، ص ٨٤ — ٨٥ (وهو القسم الرابع من تلخيص مقالات أرسطو) •

(٤٩) عرض ابن رشد نهاية فى مشكلة السببية ، ورد على الغزالى المنكر للعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات فى المسألة السابعة عشر (أو المسألة الأولى فى الطبيعيات) فى كتابه تهافت التهافت جـ٢ ص ٧٧٧ — ٨١٢ • وخلاصة رأى الغزالى — كذلك الأشاعرة — فى هذا الموضوع — أنه يبطل السببية أى ينكر العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب قائلا : أن الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب هو اقتران عرض جائز مرده الى حكم العادة لا الى الضرورة العقلية • فليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، وليس من ضرورة وجود أحدهما وجودا لآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخرين ، مثال ذلك الرى والشرب ، النور وطلوع الشمس ، الاحتراق ولقاء النار ، الموت وجزء الرقبة ، الشبع والأكل •• فكل هذه المشاهدات من المقترنات فى الصناعات والطب والنجوم والحرف نردها الى الله ، فهو الفاعل الوحيد القادر على خرق العادة • وقد رفض ابن رشد قول الغزالى بفكرة العادة ، وحجته فى ذلك أن العادة اما أن تكون عادة الفاعل ، أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ، أما الله فمحال ان تكون له عادة لقوله عز وجل « ولن تجد لسنة الله تبديلا ، ولن تجد لسنة الله تحويلا » فلفظ العادة لفظ مموه ، وهو فعل وصفى كقولنا جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا • انظر تهافت التهافت ص ٧٧٧ — ٧٨١ ؛ ٧٨٦ — ٧٨٧

(٥٠) ابن رشد : تهافت التهافت جـ٢ ص ٧٨٥ ؛ د• ماجد فخرى : ابن رشد فيلسوف قرطبة ص ٤٠ ، المطبعة الكاثوليكية ١٩٦٠

ضرورية(٥١) • وهو يؤكد على أهمية العقل والعمل بمقتضاه ، فأى شيء في رأيه يأخذ صفته الخلقية من الطبيعة أو وفقا للعقل ، وأن الفعل الذي ينتهى بالبصيرة العاقلة هو فعل أخلاقي ، وهو ليس بالطبع عقل الفرد ، وانما هو العقل الذي ينظر الى خير الجماعة أو الدولة ، والذي يجب أن يحتكم اليه في المرحلة الأخيرة(٥٢) •

وفيما يتعلق بالحكمة الالهية ، يذهب ابن رشد الى القول بأننا نستدل على وجود الصانع من النظر في مصنوعاته ، وعلى حكمته وتدبيره من النظر في الخواص اللازمة لهنا والتي تدل على الصانع وحكمته • وأن انكار العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، ورد الأفعال الى حكم العادة يجعل الموجودات كلها وضعية وبالتالي لن يكون هنالك حكمة أصلا من قبلها ينسب الى الفاعل أنه حكيم • ويرى أن قول الأشاعرة بأن الله أجرى العادة بهذه الأسباب ، وأنه ليس لها تأثير في المسببات الا باذنه ، هذا القول بعيد عن مقتضى الحكمة ، بل هو مبطل لها(٥٣) • في حين أن اثبات العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات يعرفنا بالخواص اللازمة التي تلحق بالموجود من جراء الطبيعة الخاصة به أو العوامل المؤثرة فيه • يقول ابن رشد : « ••• فكما قلنا ، لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضا ، ومن بعض ، وأنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل ، بل بفاعل من خارج فعله شرط في فعلها ، بل في وجودها فضلا عن فعلها »(٥٤) •

وابن رشد باعتقاده في ترتيب الأسباب وتسلسلها تسلسلا ضروريا وقوله بضرورة نسبة الأشياء الفاعلين هما الانسان ممثلا في الارادة ، والله ممثلا في الأسباب الخارجية مخالفا بذلك ما ذهب اليه المتكلمون وبخاصة الأشاعرة حين قالوا ان لا فاعل الا الله — فانه في النهاية يرد كلا من الأسباب الخارجية والداخلة الى الله يقول : « أما انكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي • والمتكلم بذلك اما جاحد بلسانه لما في جنانه ، واما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لابد له من فاعل • وأما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها أو انما تتم أفعالها بسبب من خارج اما مفارق أو غير مفارق ، فليس معروفا بنفسه ، وهو مما يحتاج الى بحث وفحص كثير »(٥٥) •

---

(٥١) المصدر السابق ، لنفس الصفحة •

(52) Dr. T. J. De Bore : the history of philosophy in Islam, trans. by Edward R. Jones B. D. Lond. 1965, P.198.

(٥٣) الكشف عن مناهج الأدلة ، ص ٨٦

(٥٤) تهافت التهافت جـ٢ ص ٧٨٧

(٥٥) المصدر السابق ، جـ٢ ص ٧٨١ — ٧٨٢

ويمتد اهتمام ابن رشد بمشكلة السببية الى تطبيقه لها على فكرة القوة والفعل ، وانتهى الى القول بأن الفعل أقدم من القوة بالسببية غير ان ما يعنينا من امرهما (أى القوة والفعل) هو أيهما أقدم بالفضل والجود ، وأثر ذلك على موقفه من مشكلة الخير والشر . وفى رأى ابن رشد ان القوة يقال فيها انها خيرا أو شرا بالاضافة الى الفعل . والفعل أشرف من القوة ، والفعل هو الوجود . والعدم الذى هو الشر سببه القوة ، ومن ثم فالأشياء التى ليس فيها قوة ليس فيها شر ، لأنه ليس فيها ضد ولا عدم . والأشياء التى ليس فيها عدم ولا ضد هى الأشياء التى الخير فيها وهو الصدق دائما .

والقول الصادق فى رأيه اما أن يكون موجبا أو سالبا . والايجاب هو تركيب بعض الاشياء مع بعض اما السلب فهو انفصالها . والاشياء التى ليس يمكن فيها أن تتركب فالسلب فيها صادق أبدا ، والعكس الاشياء المركبة دائما فالايجاب فيها دائما ضرورة . والامور الجزئية ليس الصدق دائما فيها لانها يمكن أن تركب حينا وتنفصل حينا ، بينما الأمور الكلية هى ما يكون تركيبها دائما وانفصالها كذلك . ومثال ذلك كما يقول ابن رشد « ان الزوايا المعادلة لقائمتين مما هى معادلة لقائمتين انما تلفى أبدا مركبة فى المثلث ، والمثلث ضرورة فى الشكل ، وكذلك النطق انما يلفى ضرورة فى الحيوان ، والحيوانية فى التغذى والتغذى فى الجسم . وأما الزوايا المعادلة لثلاث قوائم فتلفى أبدا منفصلة عن المثلث ، وكذلك النطق يلفى أبدا منفصلا عن الحمار والفرس »(٥٦) .

وبالجملة الخير فى رأى ابن رشد هو الصدق ، بينما الشر هو الكذب وهو ما انتفى عن الأشياء الأبدية غير المحسوسة والتى استفادت الخير الذى هو الصدق دائما(٥٧) . والله هو خالق الخير والشر Good and Evi ، وخلقه للشر من أجل الخير . اذن فالخير موجود وهو غالب فى وجوده على وجود الشر ، ووجود الشر فى العالم هو لحكمة وغاية ، فبالأضرار الفردية يمكن أن نفسر المنافع الكلية ، وبالتالى فالشر أمر يقتضيه كمال الله وعدله .

بهذه الكلمات الموجزة يمكننا أن نختتم حديثنا عن موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر ، وهى كما رأينا مشكلة جد عظيمة تداخلت فيها المباحث الفلسفية والالهية ، وتخطى حديثه عنها مبحث الوحدانية الى العلم الالهى ، وما ارتبط به من مسائل مثل العناية الالهية والغائية فى الكون ، ومحاولة تخطى الجزئيات الى الكليات ، ومحاربة الجواز والامكان والاعتقاد بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات . وابن رشد بعرضه لهذه المشكلة على هذا النحو ، وتناوله

---

(٥٦) ابن رشد : مابعد الطبيعة ، ص ٩٨ — ٩٩ (ضمن رسائل ابن رشد) .
(٥٧) المصدر السابق ، ص ٩٩

لها هذا التناول الشامل كان يحق – على حد قول Weinberg – آخر الفلاسفة العظماء في الاسلام ، أو على الأقل ، آخر الفلاسفة الذين كان لهم تأثير على العالم المسيحي الغربي ، وقد أثرت تفسيراته لكتب أرسطو في صورتها اللاتينية على الفلاسفة في الغرب المسيحي من القرن الثالث عشر الى القرن السابع عشر(٥٨) . وذاع صيته في عدة اتجاهات طوال الفترة الممتدة من العصور الوسطى ثم عصر النهضة وحتى العصور الحديثة(٥٩) .

ثبت المراجع

١ – ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدله في عقائد الملة ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة ١٩٧٨

٢ – ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، دراسة وتحقيق محمد عمارة دار المعارف ١٩٨٣

٣ – ابن رشد : ما بعد الطبيعه ، وهو القسم الرابع من تلخيص مقالات أرسطو ، تصحيح مصطفى القباني الدمشقي ، الجمالي والخانجي ، المطبعة الأدبية ، (بدون تاريخ) .

٤ – ابن رشد : تهافت التهافت ، القسم الأول ، تحقيق د. سليمان دنيا . ط ١ دار المعارف ١٩٦٤ . والقسم الثاني ، تحقيق د. سليمان دنيا ط ٢ دار المعارف عام ١٩٨١

٥ – ابن رشد : كتاب ما بعد الطبيعة (ضمن رسائل ابن رشد) مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانيه ، حيدر آباد العراق عام ١٣٦٥ هـ .

٦ – ابن رشد : كتاب السماع الطبيعي ، ط ١ مطبعة دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد العراق عام ١٣٦٦ هـ – ١٩٤٧ م .

٧ – ابن أبي اصيبعه : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج ٣ دار الفكر ، بيروت ١٩٥٧

٨ – ابن العماد : شذرات الذهب ج ٤ ، مكتبة القدس ١٣٥٠ هـ .

٩ – النباهي : تاريخ قضاه الأندلس ، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان عام ١٩٦٧ م .

(58) Julius. R. Weinberg : A short history of medieval philosophy, p. 139.

(59) Etienne Gilson : La philosophie au moyen âge., Paris 1944. p. 358.

١٠ — دائرة المعارف الاسلامية ، المجلد الأول ، نقلها محمد ثابت الفندى ، أحمد الشنتناوى ، ابراهيم زكى خورشيد ، عبد الحميد يونس ، المجلد الأول ، مادة ابن رشد عام ١٩٣٣

١١ — د. محمد عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، ط ٣ المعارف ١٩٨٣ م .

١٢ — د. ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٠ م .

١٣ — الأستاذ عبده الحلو : ابن رشد فيلسوف المغرب ، منشورات دار الشرق الجديد بيروت ، ط ١ ، ١٩٦٠

١٤ — الأستاذ سميح الزين : ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، منشورات مؤسسة دار البيان ، ودار القاموس الحديث ، بيروت (بدون تاريخ) .

١٥ — الأشعرى : كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، نشر وتصحيح الأب رتشرد يوسف مكارثى اليسوعى — المطبعة الكاثوليكية — بيروت عام ١٩٥٢

— Julius R. Weinberg : A short history of medieval philosophy, Princeton University Press, 1964.

— Etieme Gilson : La philosophie au moyen âge, Paris 1944.

— Dr. T. J. De Bore; The history of philosophy In Islam, translated by Edward R. Jones, B. D. Londoi 1965

— Léons Gauther : La theorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la Réligion et de la philosophie, Paris 1909.

ابن رشـــد طبيبـــا

بقـــلم

د. منى احمد ابو زيد

مدرس الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة طنطا



ابن رشـد طبيبـا

مكانة ابن رشـد العلمية :

اذا كانت أضواء كثيرة قد ألقيت على جوانب متعددة من فكر ابن رشد فعرفناه فقيها وشارحا وناقـدا ومجادلا ، الا ان الجانب العلمي من فكره لم يحظ باهتمام كبير لدى كثير من الباحثـين القدامى أو المحـدثين على حـد سواء ، هـذا الجانب العلمى المتمثل فى اهتمامه بعلمى الفلك والطب •

واذا كنا سنركز اهتمامنا فى هذه الدراسـة على علم الطب ، الا اننـا سـنحاول أن نشـير باشـارات موجزة الى علم الفلك عنده ، حيث كانت له مجموعة من الآراء الخاصة التى خالفت آراء فلاسـفة الشرق أمثال الفارابى وابن سينا ، هـذه الآراء ظهرت عنده من خلال شرحه المطول على كتـاب (السـماء والعـالم)(١) لأرسـطوطاليس ، بالاضافة الى بعض مؤلفاته الخاصـة(٢) مثل (مقالة فى الجرم السماوى) و (مختصر كتاب المجسطى) وهـو كتـاب عن الفلك لبطليموس •

وتبدو فى هـذه الآراء الفلكية اختـلاف النظرية الرشـدية عن مثيلتها التى تبناها فلاسـفة المشرق والتى كان أساسـها الجمـع بين آراء بطليموس وأفلاطون فى الفلك مع اضـافة بعض نظريات الفلك البابلية ، أما آراء ابن رشـد فقد اقتربت من آراء ابن طفيـل وتأثرا معا بالنظرية الأرسـطية •

وقام النظام الفلكى عنـد ابن رشـد على ثلاثة جوانب(٣) هى : نقده للنظام البطليمـوسى الذى اعتمده الفارابى وابن سـينا ، ثم عرضـه لآراء أرسـطو فى كتاب (السماء والعالم) واخذه بهـا ، ثم ذكره لحجج جـديدة فى تأييد نظرية الأفلاك ذات المركز الواحد التى تبناها أرسطو ،

---

(1) Aristotelis : De Caelo Cum Averrois Crdubensis - Commenterils

ملينو : علم الفلك ، تاريخه عند العرب فى القرون الوسـطى ـ ط • روما سـنة ١٩١١ ص ٢٢

(٢) الأب د• جـورج شـحاته قنـواتى : مؤلفات ابن رشد ـ المنظمة العربيـة للتربيـة والثقافة والعلوم ـ مهرجان ابن رشـد سـنة ١٩٧٨ ص ٢٤٤

(٣) نبيل الشهابى : مقالة بعنوان «النظام الفلكى الرشـدى والبيئة الفـكرية فى دولـة المغرب الموحدين » ضـمن أعمـال نـدوة ابن رشـد ـ المؤسسة الجامعية للدراسـات والنشر ـ سـنة ١٩٨١ ص ٢٩٨

هذا بالاضافة الى اسهامه فى مجال « علم الهيئة العملى »([4]) وهو أحد فروع علم الفلك .

وابن رشد فى شرحه لكتاب (السماء والعالم) لا يقف عند حد ذكر الآراء الفلكية فقط ، بل يحاول — كما سنرى أيضا فى مجال الطب — أن يقارب بين علم الفلك والفلسفة ويقاون بينهما ، فيضع الفلك ضمن المباحث الفلسفية ويطبق نظرياته عليه ، فيرى أن هذا العلم يشارك فيه المنجم — أى الفلكي مع الطبيعى — أى الفيلسوف الداوس للمجال الطبيعى — فيقول « يشارك الطبيعى والمنجم فى النظر فى هذه المسائل ، ولكن المنجم فى الأغلب يشرح الكيفية ، أما الطبيعى فيشتغل بتعليل ذلك .. فلا يبعد أن المنجم فى الأغلب يأتى بعلة غير العلة الطبيعية ، فيتبين أن كيفية التعليل التى يبحث عنها الطبيعى ليست هى كيفية التعليل التى يبحث عنها المنجم »([5]) .

أما علم الطب عند ابن رشد ، وهو ما سنكرس له هذه الدراسة ، فهو جانب قد أغفله كثير من الباحثين ، ولم يشر اليه الا القليلون ، فمن القدماء ، يذكر ابن أبى اصيبعه ابن رشد بأنه كان متميزا فى علم الطب([6]) وهو ما يشير اليه أيضا أبو عبد الله بن حفصون والنباهي([7]) وابن مهنا الذى أشار فى مقدمة كتابه « الايضاح والتتميم » الى شيوع شرح ابن رشد على أرجوزة ابن سينا فى الطب ، وانها كانت مما يتدارسه الطلاب فى عصره([8]) .

على حين أن هناك الكثير من المصادر القديمه وخاصة التى تتحدث عن طبقات الأطباء ، مثل كتاب (اخبار العلماء باخبار الحكماء) للقفطى ، قد اغفلت ذكر ابن رشد من بين الأطباء .

هذا عن المصادر القديمة ، أما المصادر الحديثة ، ففيها أيضا اشارات قليلة منها ما أشار اليه جورج سارتون([9]) عند مقارنته بين أشهر العلماء فى القرن الرابع عشر ،

---

(٤) ابن رشد : مابعد الطبيعة ط . مصر سنة ١٩٠٣ ص ٨٣

(٥) نلينو : علم الفلك ص ٢٢

(٦) ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء فى طبقات الأطباء تحقيق نزار رضا — بيروت ص ٥٣٠ .

(٧) أبو الحسن الله النباهي : تاريخ قضاة الأندلس ، مشر ليفى بروفنسال — دار الكتاب المصرى ، القاهرة سنة ١٩٤٨ ص ١١١ . وايضا محمد مفتاح : مقالة بعنوان : ابن رشد ، ومدرسة فى الغرب الاسلامى ، ضمن أعمال ندوة ابن رشد ص ٩٧

(٨) المرجع السابق نفس الصفحة .

(9) George Sarton : Appreciation of An cunt and Medwal. science p. 180.

فوضع أرسطو فى المقدمة ثم تلاه بابن سيناوبطليموس وجالينوس ٠٠ ثم ابقراط وابن رشد» فهو يضع ابن رشد اذن فى مقدمة الصفوف الأولى من العلماء المؤثرين ، كما يشير آخر الى أن ابن رشد كان من علماء حكماء الاسلام والعرب ومشاهيره فى الطب والفلسفة بأوربا اللاتينية(١٠) ٠

وعلى الرغم من هذه الاشارات القليلة للمكانة العلمية لفكر ابن رشد عن جانب بعض القدماء والمحدثين ، الا اننا نرى انها اشارات لم تكن كافية لايضاح هذه القيمة ، حيث كانت لهذه المكانة أثرها الهام سواء فى عصره أو فى العصور التالية عليه ٠

وتظهر أهمية ابن رشد العلمية من خلال ثلاثة محاور أساسية هى : صدى آرائه العلمية فى عصره سواء على تلاميذه أو معاصريه ، ثم القيمة العلمية للمؤلفات المتميزة التى تركها لنا بالاضافة الى آرائه الجديدة التى أضافها الى التراث العلمى والطبى ٠

فكان لابن رشد أثرا كبيرا فى عصره فى المجال العلمى ، ففى المجال الفلكى تبنى نظريته فى الفلك تلميذه نور الدين أبو اسحق البطروجى(١١) (ت ٦٠١ هـ / ١٢٠٤ م) كما تأثر به تلميذا آخر هو أبو الحجاج يوسف بن طملوس (ت ٦٢٠ هـ / ١٢٢٣ م) الذى أخذ عنه فى علمى الطب والمنطق وهو ما أشار اليه ابن الآبار فقال : « ان ابن طملوس كان تلميذا لابن رشد وانه أخذ عنه علومه »(١٢) ٠

وقد درس ابن رشد الطب على أبى جعفر بن هارون الترجالى وكان فاضلا فى صناعة الطب متميزا فيها خبيرا بأصولها وفروعها(١٣) ٠

وتبدو اهتمامات ابن رشد الطبية فى علاقاته مع معاصريه ، فمن ضمن المؤلفات التى تنسب اليه كتابا بعنوان « مراجعات ومباحث بين أبى بكر بن الطفيل وابن رشد فى رسمه للدواء

---

(١٠) د. كمال السامرائى : مختصر تاريخ الطب العربى ، بغداد سنة ١٩٨٤ جـ٢ ، ص١٨٨
(10) Al Bitrogi, Planetarium Theorica, Physicis ralionibus
وأيضا نبيل الشهابى : مقالة « النظام الفلكى الرشدى » ص ٣٠١
(١١) ابن الآبار : تكملة الصلة ٠ نشر وتصحيح عزت العطار الحسينى — نشر الثقافة الاسلامية القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ٢٣ ، وأيضا عبد المجيد الصغير : مقالة بعنوان « المنهج الرشدى وأثره فى الحكم على ابن رشد ، ضمن أعمال ندوة ابن رشد ص ٣٣٦
(١٣) ابن أبى اصيبعة : عيون الأنباء ص ٥٣٠

فى كتابه المرسوم بالكليات »[١٤] هذا بالاضافة الى علاقته المتميزة مع أحد أعلام الطب فى عصره ، وهو أبو مروان بن زهر صاحب كتاب « التيسير فى المداوة والتدبير »[١٥] حتى أن الكثيرين[١٦] قد أشاروا الى ان كتاب « التيسير » هو تكملة أو تذييل لكتاب ابن رشد الطبى المسمى بـ « الكليات » .

وقد حاول كل من ابن رشد وابن زهر أن يكملا علم الطب بكتابيهما « ليكون جملة كتابيهما ككتاب كامل فى صناعة الطب »[١٧] فجنح ابن رشد فى كتابه الى الفلسفة ، والى بحث الأمور الكلية فى علم الطب ، على حين اهتم ابن زهر بالبحث فى الأمور الجزئية فى هذا العلم ، وهذه الطريقة هى ما عرفت باسم طريقة أصحاب « الكنانيش » . فكتاب « الكليات » يهتم بالطب من ناحية النظريات العامة ، وكتاب « التيسير » يهتم بالطب التجريبى من حيث تطبيقه على الجزئيات .

وقد أشار ابن رشد فى نهاية تأليفه لكتاب « الكليات » الى أن هذا الكتاب هو لمعالجة المسائل العامة ، ومن احتاج الى معرفة جزئيات هذا العلم ، فعليه بكتاب ابن زهر ، فقال « فمن أحب أن ينظر بعد ذلك فى الكنانيش ، فأوفق الكنانيش الكتاب الملقب بـ « التيسير » الذى ألفه فى زماننا هذا أبو مروان زهر »[١٨].

هذا التعاون بين ابن رشد وابن زهر فى مجال الطب ينم عن مدى التضامن والتقارب العلمى بينهما فى هذا العلم ، واذا كان ابن زهر قد ذكر كعلم من أعلام الطب فى عصره ، فان مكانة ابن رشد لا تقل عن هذا .

وليس أدل على أهمية مكانته كطبيب من أنه أثناء النكبة التى حلت به والتى انتهت بحبسه ، قد أمر بحرق جميع كتبه ما عدا كتبه فى الحساب والفلك والطب ، لانها كانت من الكتب المعول عليها فى هذه المجالات ، كما انها لم تكن محل نقد ومهاجمة من خصوم ابن رشد من المتكلمين والفقهاء ، بل كانت كتبا لاقت اعجاب العلماء فى هذه المجالات .

---

(١٤) المرجع السابق ص ٥٣٣

(١٥) حقق هذا الكتاب د. ميشيل الخورى وقدمه د. محى صابر ، نشر دار الفكر دمشق

(١٦) ذكر هذا : أمين أسعد خير الله : الطب والعرب ـ بيروت سنة ١٩٤٦ ، عبد العزيز بنعبد الله : الطب والأطباء بالمغرب الرباض سنة ١٩٦٠ ، د. كمال السامرائى : مختصر تاريخ الطب العربى جـ٢ ص ١٨٩

(١٧) ابن أبى اصبيعة : عيون الأنباء ص ٥٣٠ ، ٥٣١

(١٨) ابن رشد الكليات . تقديم الفريد البستانى ، نسخة مصورة ـ معهد الجزال فرانكو المغرب سنة ١٩٣٩ ص ١٩ ، ٢٣٠ ، وأيضا ابن أبى اصبيعة : عيون الانباء ص ٥٣١

وقد مارس ابن رشد الطب عمليا ونظريا ، فعمل طبيبا فى مراكش حيث استدعاه الخليفة الى بلاطه عام ٥٧٨ هـ / ١١٨٢ م ليكون طبيبه الخاص بعد أن تقدم العمر بابن طفيل ، على أنه لم يطل به المقام فى مراكش اذ سرعان ما عاد الى قرطبة •

واهتمام ابن رشد بالطب لم يقتصر على الممارسة العملية فقط ، بل كان صاحب نظريات وتأليفات فيه ، فظهر اتقانه لعلم الطب نظريا وتطبيقيا ، ولعل هذا ما سوف يتضح لنا من خلال تحليلنا لمجموعة المؤلفات الطبية التى استطعنا الاطلاع عليها •

مؤلفات ابن رشد الطبية :

لقد ترك لنا ابن رشد تراثا ضخما من المؤلفات الطبية ، سواء كانت تأليف خاصة به أو شروحا وتلخيصات لاعلام الطب مثل ابقراط وجالينوس وابن سينا ومن أهم هذه الكتب :

كتاب الكليات :

يعد هذا الكتاب أشهر كتب ابن رشد فى الطب ، وكانت له قيمته ومقامه عند الأطباء وكان المعول عليه بين أطباء العصور الوسطة فى الغرب المسيحى والأندلس الاسلامى وقد ترجم هذا الكتاب تحت اسم Colliget وهو يشمل عدة كتب فى :

تشريح الأعضاء ، كتاب فى الصحة ، كتاب فى المرض ، كتاب العلامات ، كتاب الأدوية والأغذية ، كتاب حفظ الصحة ، كتاب شفاء الأمراض[١٩] وتحت هذه العناوين الرئيسية نجد مجموعة من العناوين الفرعية التى تتناول جزئيات كل موضوع •

ويحدد ابن رشد هدفه من وضع هذا الكتاب بأنه موضوع لمعالجة جميع أصناف الأمراض بأوجز ما أمكنه ، فهو يقتصر هنا على عرض المسائل العامة بايجاز ، ويحيل من يرغب فى معرفة جزئيات كل مرض الى طريقة الكنانيش وكتاب ابن زهر •

وما يزال هذا الكتاب بنسخته العربية مخطوطا حتى الآن ، وتوجد منه نسخة مصورة سنة ١٩٣٩ ولمخطوطة أخرى فى مكتبة طوب قابى باستانبول رقم ٢٠٣٠

---

(١٩) فهرس كتاب الكليات ص ٢٣٠ الى آخره ، وقنواتى : مؤلفات ابن رشد ص ٢٣١ :

وقد ترجم هذا الكتاب الى اللاتينية فى بادوا سنة ١٢٥٥ وطبع فى فينسيا ١٩٨٢ وفى ستراسبورغ سنة ١٥٣٠ . كما قد طبع هذا الكتاب عدة مرات باللاتينية[٢٠] ، وربما يظهر تحقيقا حديثا لهذا الكتاب فى أحد البلدان العربية قريبا .

وبالاضافة الى هذا الكتاب فقد ظهرت فى السنوات الأخيرة مجموعة من مؤلفات ابن رشد الطبية تحت عنوان رسائل ابن رشد الطبية[٢١] ، وتتكون هذه المجموعة من تسع رسائل هى :

تلخيص كتاب الاسطقسات لجالينوس :

يتكون هذا الكتاب من مقالة واحدة والغرض منه أن يبين أن جميع الأجسام التى تقبل الكون والفساد ، وهى أبدان الحيوان والنبات والأجسام التى تتولد فى بطن الأرض تركب جميعها من العناصر الأربعة التى هى النار والهواء والماء والتراب ، وأن هذه الأركان الأول البعيدة لبدن الانسان ، أما الأركان الثوانى القريبة التى بها قوام الانسان وسائر ماله دم من الحيوان ، فهى الاخلاط الأربعة « أى الدم والبلغم والمرتين : الصفراء والسوداء »[٢٢] .

وبعد أن يبحث ابن رشد هذه العناصر العناصر الأربعة ، ينقد القائلين بتكون الجسم الطبيعى من عنصر واحد ، ويقارن بين نقد أرسطو فى المقالة الأولى من السماع الطبيعى لمن قال بعنصر واحد مثل بارمنيدس ، ويقربه لنقد ابقراط وجالينوس لمن قال بان الجسم هو لعنصر واحد من هذه العناصر الأربعة .

تلخيص كتاب المزاج لجالينوس :

يتكون هذا الكتاب من ثلاث مقالات ، تعرض المقالة الأولى والثانية لاصناف مزاج بدن الحيوان ، فيبين عددها وأنواعها ، ويبين أن الاعتدال هو أساس صحة الانسان ، أما المقالة الثالثة فيعرض فيها للقول فى امزاج الأدوية التى هى أسباب العلاج[٢٣] .

---

(٢٠) الدوميلى : العلم عند العرب ص ٣٧٢ ، وأيضا ديلاس أو ليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ـ ترجمة د. تمام حسان ـ القاهرة ص ٢٥٩

(٢١) حقق هذه الرسائل د. جورج شحاته قنواتى ، والأستاذ سعيد زايد ، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة سنة ١٩٨٧

(٢٢) ابن أبى اصيبعة : عيون الأنباء ص ١٣٥

(٢٣) المرجع السابق ص ١٣٦ وأيضا ابن رشد تلخيص كتاب المزاج لجالينوس ، ضمن الرسائل الطبية ص ١٦٢

- تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس :

يتكون هذا التلخيص من ثلاث مقالات ، فى المقالة الأولى يتكلم عن دور الكلى كقوة جاذبة ، ويعرض فى المقالة الثانية للبحث فى القوى الطبيعية التى تقوم بتدبير البدن ، ويقسمها الى ثلاث قوى هى : القوة الجابلة ، والقوة الجابلة المنحية والقوة الغاذية .

- تلخيص كتاب الحميات لجالينوس :

ويتكون من ست مقالات ، وكان فى الأصل مجموعة من المقالات المتفرقة جمعها الاسكندريون وجعلوها كتابا واحدا[٢٤] . تعرض المقالة الأولى لأسباب الأمراض ، وتثبت المقالة الثانية وجود الأخراج المتضادة فى البدن الواحد ، أما المقالة الثالثة فتتكلم عن أصناف الأمراض ووصفه فيها ، وتبحث المقالة الرابعة فى الأمور الخاصة بالحواس وما يجب على الطبيب أن يستفيده من العلم الطبيعى .

وفى هذا اشارة من ابن رشد الى ادراج علم الطب ضمن مباحث الفلسفة الطبيعية ، باعتبار أن الطب يدرس الانسان من جهة صحته ومرضه والفلسفة تدرسه من جهة كونه موجودا طبيعيا .

أما المقالة السادسة فتبحث عما يدبر البدن ، وتقسمه الى ما هو ارادى والى ما هو طبيعى ، ثم يطبق ابن رشد هذه الآراء على واقعة ويضرب لنا مجموعة من الأمثلة الطبيعية .

- كتاب الترياق :

وهو كتاب من تأليف ابن رشد . يتحدث فيه عن وظيفة الأدوية ، فيفرق بينهما وبين الترياق ، فيعرض لفعل كل منهما فى الجسم ، وشروط تركيب الدواء وملاءمته لأجسام دون أجسام ، ويظهر هنا اعتماده على مبدأ التجربة الى جانب القياس لمعرفة أثر كل دواء على الأجسام المختلفة ، اذ يختلف فعل كل منها باختلاف المزاج الشخصى ، ودرجة المرض وظروف المناخ وغيره ، ولذا يؤكد على ضرورة ملاحظة التفاوت بين الأشخاص فى مدى استجابتهم للدواء .

- كتاب فى حفظ الصحة لجالينوس :

وهو يبحث فى طريقة حفظ الصحة ويحددها بشرطين : العناية بجودة الهضم والعناية باخراج فضلات الهضم ، وهناك عوامل تندرج تحت هذه الشروط كالاعتناء بأنواع الأغذية ، فغرضه هنا أن يعلم الأصحاء كيفية المحافظة على صحتهم .

---

(٢٤) ابن أبى اصيبعة : عيون الأنباء ص ١٣٦ .

ـ والى جانب هـذه المجموعة التى ذكرت تحت عنوان « رسائل ابن رشـد الطبيـة » يضع المحققـان رسالة تاسعة ينسبانها لابن رشـد وهي بعنوان « كتاب فى حيلة البرد لجالينوس » الا اننى أتشكك فى صحة نسبتها له واعتقد انهـا لابنـه أبو محمد بن عبد الله ، ومما يرجح هذا الشك الأسباب الآتية :

١ ـ أن الديباجة الأولى لهذه الرسـالة الموجودة ضمن رسائل ابن رشد تذكر أن هـذه الرسالة هى لأبى محمد عبد الله فتبدأ الرسـالة بعبارة « قال الفقيه أبو محمد عبد الله بن الشيخ الفقيه العالم الامام الأوحد أبى الوليد بن رشد رضى الله عنه(٢٥) • وهـذا الاسم هـو اسم الابن وليس اسم فيلسوفنا ابن رشد •

٢ ـ ان من الثابت أن أبا محمد عبد الله بن أبى الوليد بن رشـد كان عالمـا فى الطب ، وهذا ما أشار اليه ابن أبى اصيبعة قائلا « بأنه فاضل فى صناعة الطب »(٢٦) وهو ما أثبته أيضا ابن رشد نفســه فيقول ان لابنيــه أبا القاسم وأبا محـمد مشاركة فى صناعة الطب »(٢٧) •

٣ ـ ينسب ابن أبى اصيبعة لابى محـمد مقالة بعنوان فى « حيلة البرء » ولذا حاولنا تجنب عرض هذه الرسالة ضمن مؤلفات ابن رشد أو نسبة آرائها اليه •

ـ شرح ارجوزة ابن سينا فى الطب :

وتوجد عدة مخطوطات لهـذه الارجوزة محـفوظة فى دار الـكتب المصرية ، ومكتبـه الاسكوريال وليدن ومكتبة طرب قابى باستانبول، وتعد هذه الارجوزة(٢٨) من أشهر مؤلفـات ابن سينا الطبية بعد كتاب « القانون » وقد وضعها ابن سينا بقصد تمـكين طـلاب العـلم من سرعة الحفظ والفهم لدروس الطب ، وقد أوجز فيهـا آراءه وانتخب لها بحر الرجز باعتباره أسـهل بحور الشعر فى اللغة العربية •

---

(٢٥) انظر الرسـالة ضمن رسـائل ابن رشـد الطبية ص ٤٣٣

(٢٦) ابن أبى اصيبعة ص ٥٣٣ وأيضـا ص ٥٣٢ قال « وخلف ولدا طبيبا عالمـا بالصناعة يقال له أبو محمد » •

(٢٧) ابن رشـد : تلخيص كتـاب الا سطقسات لجالينوس ص ١٦٢

(٢٨) نشرت هـذه الارجوزة مـع ترجمـة الى الفرنسية واللاتينية فى باريس سـنة ١٩٥٦ واشترك فى التحقيق د٠ جان جابى والشـيخ عبد القـادر نور الدين ، وتتكون من جزئين عملى ونظرى ٠ أقرا عن هـذه الأرجوزة فى المقالات الآتية والتى نشرت ضمن المؤتمر السنوى الخامس للعلوم عند العرب منشورات جامعة حلب سـنة ١٩٨٣ : د٠ محمد زهير البابا : مقالة بعنـوان (دفع الغطاء عن احدى رسـائل ابن سينا الطبية) ص ١١١ ، د٠ عبد الكريم شحاتة : ابن سـينا الطبيب ص ١٦٠ ، وأيضـا د٠ سـليمان قطاية : الا راجيز الطبية ص ٢١٩

وقد تسمى هذه الأرجوزة باسم « رجز ابن سينا » أو الأرجوزة الكبرى ، أو الألفية الطبية » حيث تبلغ عدد أبياتها أكثر من ألف بيت (١٣٢٠) استوعب فيها مجمل أبحاثه الطبية •

وقد قام ابن رشد بشرح هذه الأرجوزة والتعليق عليها ، ولها ترجمات عبرية وترجمها الى اللاتينية Armengaud ونقح هذه الترجمة Andrea Alpago وطبعت للمرة الأولى فى البندقية سنة ١٤٨٤ مع كتب أخرى لابن رشد ثم طبعت مرات عديدة فى عصر النهضة ضمن طبعات عالم قرطبة الفيلسوف والطبيب(٢٩) فعرفت هذه الأرجوزة بشرحها فى أوربا قبل أن يعرف كتاب القانون نفسه •

هذه المؤلفات والشروح هى ما وجدناه لابن رشد الى جانب مجموعة من العناوين التى تنسب اليه مثل « كتاب التعرف لجالينوس » و « تلخيص أول كتاب الأدوية المفردة » جالينوس ، و « مباحث بين أبى بكر بن الطفيل وابن رشد فى رسم الدواء » و « مسالة فى نوائب الحمى » و « مقالة فى حميات العفن » وغيرها من مؤلفات ، وقد ترجمت اكثر هذه الشروح والمقالات المذكورة الى اللاتينية من قبل ميشيل سكوت والى العبرية من قبل موسى بن طبون •

علاقة الطب بالفلسفة عند ابن رشد :

يدرس ابن رشد علم الطب داخل اطار فلسفته العامة معتبرة جزءا لا يتجزأ من هذه الفلسفة لأنه أحد فروع الحكمة العملية وبالتالى تنطبق عليه الخطوط العامة لفلسفته •

ووضع ابن رشد لعلم الطب داخل اطار الفلسفة ومباحثها ليس اتجاها شخصيا منه ، بل كان هذا هو الاتجاه السائد ، باعتبار أن الفلسفة كانت فى عصره وحتى بداية عصر النهضة أم العلوم •

وعندما ترجم مجمل تراث اليونان الطبى أخذ المفكرون العرب فى محاولة الجمع بين الفلسفة والطب ، فنظروا — متابعين فى ذلك أرسطو — الى العلم الطبيعى على أنه العلم المتعلق بالمادة والأجسام ، ومن بينها الأجسام الحية ، فالجسم الحى موجود ومتحرك بالنمو والنقصان فيقول ابن رشد « ان بدن الانسان لما كان أحد الأجسام الطبيعية المركبة ، وكان كل جسم طبيعى مركبا من صورة ومادة ، وجب أن يكون وجوده وصحته من قبل صورته أو من قبل مادته أو من

---

(٢٩) الدوميلى : العلم عند العرب ص ٣٧٢ ، ترجمة د• عبد الحليم النجار ، د• محمد يوسف موسى القاهرة سنة ١٩٦٢

كليهما .. وهذا الفساد .. يسمى مرضا »[٣٠] فالطب عنده هو جزء من العلم الطبيعي وهو « يخدم أفعال الطبيعيات فى الكون والفساد »[٣١] .

فاعتبر ابن رشد أن الطب الذى يبحث فى الجسم الانسانى انما هو فرع من فروع الفلسفة الطبيعية التى هى بدورها أحد أقسام الفلسفة ، وهذا ما أشار اليه أيضا ابن خلدون عندما قال « ومن فروع الطبيعيات صناعة الطب ، وهى صناعة تنظر فى بدن الانسان من حيث يمرض ويصح »[٣٢] .

فلا غرابة اذن أن يكون الفيلسوف طبيبا ورياضيا وفلكيا فى نفس الوقت كما هو الحال فى فيلسوفنا ابن رشد الذى يرى أن « الطبيب الفاضل هو فيلسوف بالضرورة »[٣٣] .

فعلم الطب عنده داخل فى اطار الفلسفة ، وعند تقسيمه للصنائع يقسم بعضها الى نظرية وهى العلم الطبيعى ، وبعضها الى عملية ، ومنها صناعة الطب والتشريح ، فمن العلم الطبيعى يتعلم الأسباب العامة للصحة والمرض ، ومن الطب يستمد بالتجربة معرفة أكثر الأدوية فاعلية ، ومن التشريح يعرف كثير من أجزاء الموضوعات الخاصة بالطب ، ويرى أن « من اشتغل بعلم التشريح ازداد ايمانا بالله »[٣٤] وهى عبارة تجمع بين الايمان العميق بالله والفهم الدقيق للعلم .

ولما كان الطب داخلا عنده فى الفلسفة ، فقد أوجب ابن رشد على الطبيب ان يتعلم « المبادئ المسلمة فى تلك الصناعة .. ولذا يحتاج الطبيب .. بعد معرفة الكليات التى تحتوى عليها هذه الصناعة الى معرفة الجزئيات »[٣٥] .

فالطب عنده يخضع لتصوراته الفلسفية ، تقدم الفلسفة التصورات العامة ويقدم الطب التطبيق على الجزئيات ، ولذا يوجب على صاحب علم الطب أن يتعلم مبادئه من صاحب العلم الطبيعى[٣٦] .

---

(٣٠) ابن رشد : تلخيص العلل والاعراض لجالينوس — المقالة الأولى ص ٣٢٧

(٣١) ابن رشد : تلخيص الاسطقسات لجالينوس ص ٤٦

(٣٢) ابن خلدون : المقدمة ط . القاهرة ص ٣٥ ، وأيضا د. أبو الوفا التفتازانى : مقالة بعنوان « العلاقة بين الفلسفة والطب عند المسلمين » ضمن أبحاث المؤتمر الأول عن الطب الاسلامى الكويت سنة ١٩٨١ ص ٨٣

(٣٣) ابن رشد : تلخيص كتاب المزاج لجالينوس ص ١٦٢

(٣٤) ابن رشد : الكليات ص ١٨

(٣٥) المرجع السابق ص ٧ ، ٨

(٣٦) ابن رشد : تلخيص كتاب العلل الاعراض — المقالة الرابعة ص ٣٥٠

ويضع ابن رشد خطوة أولى يجب تناولها قبل البحث فى مجالاته الفلسفية المتعددة ، هـذه الخطوة هى محاولته تحديد وتعريف مجموعة المصطلحات المستخدمة فى كل مبحث ، وهـذه الخطوة أيضا هى ما يبدأ بها البحث فى عـلم الطب ، فيبدأ بحثه بتحديد المصطلحات المستخدمة فيه قبل عرضه لنظرياته وآرائه فيقول « القصد الأول فى هذا الكتاب هو أن نحصى أصـناف الأمزجة • و • ونبتدىء قبـل ذلك بشرح الأسماء »(٣٧) أى تحديد المصطلحات .

فالخطوة الأولى الواجبة عليه كفيلسوف و بالتالى كطبيب أن يبدأ بتحديد مصطلحاته ويرجع العديد من الأخطاء التى يقع فيها الأطبـاء الى اهمالهم لتحديد المصطلح ، فصار المصطلح غـير متفق عليه او موحد بين الجميع ، والسبب فى ذلك يرجعه الى « قلة الارتياض بما تبين فى المنطق من علم دلالة الأسماء »(٣٨) .

ولذا كان ابن رشد حريصا على تقديم التعاريف المختلفة ، سواء كان تقديمه لها بطريقـه مباشرة مثل ما قدمه فى تعريف الصحة ، أو بطريقة غير مباشرة وهى طريقة قياس الخلف ، وهو أن الشىء قد يعرف بضده مثل ما قدمه فى تعريف المرض بأنه مفهوم من حد الصحة(٣٩) .

كما يرجع ابن رشد العديد من الأخطاء التي يقع فيها الأطباء الى عدم معرفتهم لشروط علم المنطق فى طرق القياس والاستنتاج الصحيحة ، لذا أوجب على الطبيب أن يعرف علم المنطق معرفة تامة حيث انه آلة الفكر سواء فى الطب او الفلسفة ، أما اهمالهم لمعرفة شروط المنطق ، فهى تؤدى بالضرورة الى الخطأ فى علم الطب ، فينبغى على من « لم يتدرب فى علم المنطق ألا ينظر فى الطب ، لان من لم يتدرب فى تلك الصناعة — أى المنطق — كان جديرا أن يخطىء »(٤٠) .

ويميل ابن رشد أيضا فى مجـال التوفيق بين الفلسـفة والطب الى الجمع بـين القياس والتجربة ، إذ أن القياس وحده لا يصلح لأنه قد توجد بعض الفروق الجزئية عند تطبيق المبـدأ العام ، كذلك التجربة وحدها لا تفيد حيث انهـا لا تقدم الا معرفة جزئية ، وهذه المعرفة لا تقدم المعرفة العامة التى هى معرفة فلسفية كلية شاملة .

ويطبق ابن رشد هذا الارتباط بين القياس والتجربة فى مجـال تحضـير الأدوية وطـرق استخدامها فيقول « وهذه المقادير — أى كميات الدواء — انما استنبطت أولا بالقياس ثم صححت

(٣٧) ابن رشـد : تلخيص كتـاب المزاج لجالينوس ص ٧٥ .
(٣٨) المرجع السابق ص ٨٨ .
(٣٩) ابن رشـد : الكليات ص ٤٣ .
(٤٠) ابن رشـد : تلخيص كتاب المزاج ص ٨٨ .

أخيرا بالتجربة ٠٠ أعنى أنه ركب أولا بالقياس وصحح أخيرا بالتجربة ، ولذلك كل داء مركب بالقياس يستعمل قبل التجربة ففيه نقص »(٤١) فالمنهج الذى يعتمده فى الفلسفة هو الذى يطبقه فى الطب ٠

موقف ابن رشد من الآراء الطبية السابقة :

يحدد ابن رشد موقفه من الآراء الطبيه السابقة عليه بناء على منهجه العام فى الفلسفة ، فاذا كانت معظم كتبه الطبية هى تلخيصات لكتب جالينوس ، الا أنه لم يقف منها عند حد التلخيص والعرض فقط ، فهو مع اعجابه بآراء جالينوس ، لم يسايره فى كل ما قاله ، بل نجد عنده الكثير من أوجه النقد الجاد وتجاوزا لكثير من أقوال جالينوس ٠

وعندما يعرض ابن رشد أحد كتب جالينوس نجده يعقب على الأقوال المذكورة فيه بأنها أقوال اقناعية لا تتجاوز فى الاقناع رتبة الأقاويل الجدلية وربما ساوى بعضها فى ذلك الأقاويل البلاغية »(٤٢) ٠

وكثير ما نلاحظ أثناء مطالعتنا لهذه التلخيصات أن العديد من فقراتها تبدأ بكلمة (قلت) وهى ردود من ابن رشد على آراء جالينوس ، فهو يعترض على هذه الآراء وينقدها ليبين مواطن الخطأ فيها ، وهذا يظهر على سبيل المثال فى قوله « قلت ٠٠ فى كل ما قاله — جالينوس — من ذلك نظر »(٤٣) وهو هنا يعرض نقده لهذه الآراء من خلال تصوره العام للمجال الطبعى أو لعلم الطب ٠

ولا يقلل ابن رشد من أهمية التلخيصات التى قام بها لكتب جالينوس ، بل يرى أن لها فوائد متعددة ، منها : ان هذه التلخيصات قد تكون أقرب الى فهم محبى علم الطب ، لان كتب جالينوس بصورتها الكاملة ربما تصعب على الطالب أو « يجد فى كلامه طول العلم ٠٠ وربما كسل عنها كثيرا »(٤٤) فتقديمه لها موجزة يقربها من امكان الاطلاع عليها طالما كان هذا الايجاز لايخل بالنظريات الأساسية بل يذكرها فى ايجاز ووضوح ٠

ويضيف الى هذه الفائدة الناتجة عن تلخيصه لكتب الطب فائدة أخرى ، وهى أن الاطالة فى شرح مثل هذا القول قد يؤدى الى عكس النتيجة المرجوة فى ايضاحها للافهام فيقول

---

(٤١) ابن رشد : كتاب الترياق ص٤١٣ ٠

(٤٢) ابن رشد : تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس ، المقالة الثالثة ص ٢٩٦

(٤٣) ابن رشد تلخيص كتاب الحميات لجالينوس ص ٣١١

(٤٤) ابن رشد : تلخيص كتاب المزاج لجالينوس ص ١٦٢

« هذا تلخيص ما قاله هذا الرجل ، وقد أطال فى ذلك وكرره حتى صار ذلك سببا لاستغلاقه وقلة تحصيله .. ولذلك ينبغى أن لا نطيل فى تصحيح قد تقدم بيانه ولا ندع ذكر ما ينتفع به فى هذا الكلام »(٤٥) .

وقد كان ابن رشد حريصا على مقارنة آراء جالينوس الطبية بآراء أطباء آخرين ، فيقارن بين هذه الآراء وبين موقف أرسطو منها ، ويبدو اعجابه الشديد بأرسطو فى هذا المجال عندما ينقد جالينوس قائلا « فما كان أليق بمقام جالينوس أن يثبت ولا يعجل بالرد على أرسطو طاليس فى هذه الأشياء اذ ليس يخفى على أحد أنه الرجل الذى مرتبته من الحكمة المرتبة التى يراها جالينوس لا بقراط فى علم الطب »(٤٦) .

وقد عرض ابن رشد للآراء المختلفة لغالبية الأطباء عبر العصور المختلفة ليقارن بينها ليبين تضارب هذه الآراء ويحاول أن ينسقها ويوازن بينها ويصل ما بين أطرافها بعد تمحيصها ونقدها لينتهى الى ما يراه رأيا خاصا به يقدمه ويعمقه ، فاذا هو نظرية جديدة يتجاوز بها ما قاله السابقون، وتستوعب مجمل فلسفته وتنطق بكل ما جاء فى فلسفته ومذهبه من دقة ملاحظة وروح نقدية ونظر عميق .

هذا النقد الذى لا يقف عند مقارنة آراء الأطباء بعضهم لبعض ، بل مقارنة آراء الطبيب الواحد ، وليس أدل على ذلك من نقده لآراء جالينوس فى أحد الكتب عندما وجدها تضم آراء متناقضة فقال « هنا انقضت المعانى التى احتوى عليها هذا الكتاب .. وذلك أنه ابتدأ أولا وأنكر قوله (ما) .. ثم أنه بآخره أثبته »(٤٧) .

ولا يقصر ابن رشد نقده فى هذه الكتب على الأطباء فقط ، بل ينقد الفلاسفة الذى يدافعون عن آراء تعد من من وجهة نظره خاطئة ، حيث أن تطبيق مثلها على المجال الطبى ستؤدى الى الوقوع فى الخطأ ، فهو ينقد على سبيل المثال بارمنيدس عندما يقول بعنصر واحد للوجود ، لأن هذا سيؤدى الى القول بعنصر واحد للجسم الانسانى ، وهذا عكس ما يأخذ به ابن رشد - كما سنرى فيما بعد .

---

(٤٥) ابن رشد : تلخيص كتاب الحميات لجالينوس ص ٣٠٩

(٤٦) ابن رشد : تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس ، المقالة الأولى ص ١٧١، ١٧٢

(٤٧) ابن رشد : الكتاب السابق ، المقالة الثالثة ص ٢٩٦

آراء ابن رشد فى مجال الطب :

يبدأ ابن رشد بحثه فى مجال الطب بتعريفه، فيقول انه صناعة الغرض منها حفظ بدن الانسان وابطال المرض، وصناعة الطب تشتمل على ثلاثة أشياء(٤٨) :

١ ـ معرفة موضوعاته.

٢ ـ معرفة الغايات المطلوب تحصيلها فى تلك الموضوعات.

٣ ـ معرفة الآلات التى تحصل بها الغايات فى تلك الموضوعات.

أما عن معرفة موضوعات علم الطب، فيقدم فيها تفصيلا للأعضاء التي يتركب منها بدن الانسان سواء كانت أعضاء بسيطة أو مركبة، ثم يحدد الغاية المطلوبة فى معرفة هذه الموضوعات بأن الغرض منها حفظ الصحة وازالة المرض وهذا ينقسم عنده الى قسمين أحدهما يعرف منه غاية الصحة، والآخر يعرف منه ما هو المرض بجميع أسبابه ولواحقه، أما عن الالات التي تحصل بها غايات حفظ الصحة فهي طرق للمحافظة عليها وازالة أسباب الأمراض.

ويعرف ابن رشد الصحة بأنها « هى حالة العضو بما يفعل الفعل الذى له بالطبع »، أما المرض، فهو « حالة فى العضو يفعل على غير المجرى الطبيعى ». فالصحة الموجودة فى الأعضاء تمكنها من أن « تفعل فعلها الطبيعى أو المحدث لها، أما المرض فهو التوقف أو مخالفة هذا الفعل الطبيعى »(٤٩).

ـ ويقسم ابن رشد الأمراض التي تلحق بالانسان وأعضائه الى أنواع منها : أمراض مادية ناتجة عن خروج الجسم عن حد الاعتدال، هذا الخروج اما أن يكون في كيفياتها أو فى كميتها، واما أمراض تلحق بالأعضاء الآلية(٥٠).

فالمرض ـ فيما يرى ابن رشد ـ هو نوع من الفساد الذى يلحق الجسم(٥١) وهذا الفساد يلحق الجسم نتيجة خروجه عن حد الاعتدال، وبناء على هذه الفكرة وهى أن الاعتدال يساوى الصحة، يذهب ابن رشد الى تبنى نظرية تسمى بنظرية الأخلاط والأمزجة، وهى ترتبط بنظرية يونانية طبيعية هى نظرية العناصر الأربعة التى ترجع الى الفيلسوف انبادوقليس(٥٢) الذي يرى

---

(٤٨) ابن رشد : الكليات ص ١٧

(٤٩) المرجع السابق ص ٤٣

(٥٠) المرجع السابق ص ٩١

(٥١) ابن رشد : تلخيص كتاب العلل والأعراض ـ المقالة الأولى ص ٣٢٧ :

(52) Burnet (john) Greek Philosophy, Thales to Plato New York 1969 p. 57 ibid 71.

أن العالم يتألف من عناصر هي النار والهــواء والتراب ، وطبق هذه النظرية على مجال الطب حيث كان هو نفسه طبيبا ومؤسسا لمدرسة صقلية •

وقد ظهرت هذه النظرية عند ابقراط وجالينوس ووجدت صداها لدى أطباء الاسلام ، وهو ما أشار اليه أحدهم ، وهو الأزرقي فربط بين نظرية الأخلاط ونظرية العناصر(٥٣) •

وقد تأثر ابن رشــد بهــذه النظرية وأخذها عن ابقراط وجالينوس ، وقال ان أصناف الأمزجة أربعة على عدد أصناف الاسطقسات(٥٤) فكما أنه يطبق نظرية العناصر الأربعة على كل موجودات العالم الطبيعي ، ويعتبر أن الانسان مكون أيضا من هـذه العناصر التى يسميها أمزجـة فتكون فى الانسان أربعة أمزجة هى : حار يابس وحار رطب ، وبارد رطب وبارد يابس •

وأن أى جسم طبيعى لا يمكن أن يكون مركبا من عنصر واحـد ، لانه لو كان الموجـود واحدا ، لم يكن للجواهر كون ولا فسـاد ولا حركة ، ومن قال بأن الجسـم يتكون من عنصر واحد يعد ـ فى رأى ابن رشـد قـد أبطـل صناعة الطب(٥٥) • ويعلل ذلك بأنه لو كان الموجـود عنصرا واحـدا لكانت أبداننا اما لا تقبل شـيئا من الأمراض أو اذا قبلته فتقبل نوعا واحدا منها ، ولما كان هـذا غير الملاحظ فقد ثبت عنـده أن الجسم يتركب من العناصر الأربعة ومن الأخلاط والأمزجة :

وبناء على نظرية الأمزجة ، حدد ابن رشد حال الصحة ، أنها تتم للانسان عندما يتحقق له الاعتـدال فى هـذه الأمزجة ، والمعتدل من الأمزجة هو « الوسـط بين أطراف المزاج الانسـانى ، وغير المعتـدل هو الخارج عن ذلك الوسـط »(٥٦) ولذا كانت وظيفة الطب عنـده هى النظر فى « الأمزجة الخارجة عن الاعتـدال الانسـانى »(٥٧) •

ولكن كيف يتم تحقيـق هذا الاعتدال فى الأمزجة ليتم تحقيق الصحة ؟

يجيب ابن رشـد على هذا بأن الطب يحاول تحقيـق هذا الاعتـدال أو التوازن بطـريقين اما عن طريق الأغذية وشروط أخـرى معـه ، واما عن طريق الأدوية ، فمن ناحيـة التغـذية

---

(٥٣) الازرقى : تسهيل المنافع ـ القاهرة سـنة ١٣٤٩هـ ص ٤٠٣ ، وأيضا د٠ التفتازانى• مقالة «العلاقة بين الفلسفة والطب» ص ٨٢

(٥٤) ابن رشـد : تلخيص كتـاب المزاج ص ٧٥

(٥٥) ابن رشـد : تلخيص كتاب الاسطقسا ت لجالينوس ص ٤٦

(٥٦) ابن رشـد : تلخيص كتـاب المزاج ص ٨٥

(٥٧) ابن رشـد : المرجع السابق ص ٩٦ ، وأيضا الكليات ، كتاب حفظ الصحة ص١٧٩

يكون تحقيق الصحة بالعناية بجودة الهضم واختيار الطعام الموافق فى الكيفية والكمية والوقت والترتيب لجسم الانسان ، ويسمى هذا بالأصل الأول من أصول حفظ الصحة(٥٨) من ناحية التغذية .

أما الأصل الثانى ، فهو العناية باخراج فضول الهضم ، ويحدد لهذا الأمر أيضا وسائل منها اللجوء الى الرياضة والنوم والتدليك(٥٩) ويحدد الأوقات المناسبة لممارسة الرياضة ويعطى بعض التجارب العملية لحفظ الصحة .

هذه الشروط التى يحددها ابن رشد تساعد الجسم على حفظ صحته واعتدال الأمزجة الموجودة فيه ، أما اذا اختل هذا الاعتدال ، ظهر هنا المرض ووجب مقاومته واعادة الجسم توازنه واعتداله باستخدام الأدوية .

فدور الأدوية ـ كما يحدده ابن رشد ـ هو أن يحدث فى الجسم الكيفية المطلوبة والتى ينشأ عن نقصها فى الجسم المرض . ذلك أن بعض الأدوية منها ما يكون به بالقوة الحرارة أو البرودة ، فتحيل الجسم الذى يتناولها الى حالته ، فتحيله من حال السوء الى حال الاعتدال المحتاج اليه ،(٦٠) .

ويعتمد ابن رشد على التجربة لاختبار الدواء قبل التصريح به ، ويضع شروطا معينة يجب مراعاتها عند استخدامه أو التصريح باستعماله ، هذه الشروط هى :

ـ أن يطبق الدواء فى ابتدائه على بدن صحيح خال من الحرارة أو البرودة ، أى يكون جسما معتدلا حتى يمكن ملاحظة فعل الدواء ملاحظة سليمة ، أى التأكد من فعله على جسم صحيح .

ـ الشرط الثانى ، أن يكون الجسم خاليا من أى كيفية مكتسبة قد تفسد فعل الدواء أى ألا يأخذ دواءا حارا والجسم موجود فى مكان حار ، فيكون اشتعال الجسم بالحرارة بسبب المكان الخارجى وليس بفعل الدواء فقط ، أى أنه يعزل العوامل الخارجية التى قد تؤثر فى الحكم على الدواء وفاعليته .

---

(٥٨) ابن رشد : كتاب حفظ الصحة ص ٤٢٧

(٥٩) المرجع السابق ص ٤٢٨ ، وايضا الكليات ، كتاب حفظ الصحة ص ١٦٩ ، ١٧٢

(٦٠) ابن رشد : تلخيص كتاب المزاج ، المقالة الثالثة ص ١٤٢

– الشرط الثالث ، ألا تكون النتيجة المستخرجة من فعل الدواء هي نتيجة عرضية بل تكون نتيجة قد تأكد من صحتها وأنها واحدة وثابتة في كل مرة ، أي التأكد من صحة النتيجة بتكرار التجربة ، ولعل هذه الشروط هي ما ينادي بها المنهج التجريبي في اتباع الموضوعية وفصل العوامل الخارجية عند التأثير على سير التجربة وفي التأكد من صدق النتائج بتكرار التجربة ، كل هذه الشروط ، تكلم عنها ابن رشد أثناء بحثه في الأدوية وسبق بها المنهج التجريبي الذي وضعه فرنسيس بيكون في بداية العصور الحديثة .

هذه الشروط هي شروط هامة يضعها ابن رشد للتأكد من فاعلية الدواء قبل التصريح باستعماله ويوصي بها عند امتحان الأدوية في الأبدان الصحيحة(٦١) .

واذا كان ابن رشد يحدد شروطا معينة لامتحان الأدوية قبل استخدامها على المرضى ، الا أنه يشير الى ملاحظة هامة ، وهي ملاحظة الفروق الفردية بين الأفراد عند استخدام الدواء، ذلك انه ربما يكون دواءا ما الغالب على طبيعته الحرارة الا أنه بالاضافة الى انسان ما مبردا أو العكس(٦٢) فيجب ملاحظة الاختلافات الفردية بين المرضى عند استعمال الدواء . كما حدد أنواع الأدوية(٦٣) .

ويرجع ابن رشد هذه الاختلافات بين الأفراد في مدى الاستجابة للدواء الى أن هناك عدة عوامل قد تؤثر في عملية الاستجابة ، وفي عملية اعادة التوازن بين الأخلاط ، هذه العوامل هي نتيجة اختلاف الأجناس البشرية ، أو اختلاف البيئة من حيث المناخ ، أو من حيث النوع كالذكورة أو الأنوثة وعلى الطبيب في هذه الحالة أن يضع هذه الاختلافات في اعتباره ، لأنها تعد عوامل خارجية مؤثرة على فعل الدواء في الجسم ولذا يشير على الطبيب بأنه ينبغي عليه « اذا ركب دواء بالقياس، أن يصحح أولا ما يستعمل بالتجربة في غيره ، ثم يستعمل فيه اذا حمد بالتجربة »(٦٤) .

فابن رشد يعتمد هنا على القياس والتجربة لمعرفة مدى تأثير الدواء في مقاومة الأمراض وفي تحقيق الصحة والاعتدال ، وهذا الربط بين القياس والتجربة في مجال الطب هو ما اعتمده أطباء قبله ، مثل الرازي الطبيب عندما أشار الى أن « اقتصار الطبيب على التجارب دون القياس وقراءة الكتب خذل ، وعلى التجربة أن يعضدها الاجماع »(٦٥) .

---

(٦١) المرجع السابق ص ١٥٨ : ١٦٠
(٦٢) ابن رشد : السابق ص ١٥٧
(٦٣) ابن رشد : الكليات ، كتاب الأدوية والأغذية ص ١١٨ ، ١١٩
(٦٤) ابن رشد : كتاب الترياق ص ٤١٤
(٦٥) ابن أبي اصيبعة : عيون الأنباء ص٤٢١

ومبدأ القياس والتجربة لا يطبقه ابن رشد في مجـال الدواء فقط ، بل يحاول أن يطبق أيضا ما جاء في كتب الأطباء السـابقين من تجارب في بيئتهم على واقعه وعلى بيئته العربية في الأندلس ، فعندما يعرض لاحدى نظريات ابقراط أو جالينوس يقدم أمثلة تطبيقية لهـذه النظريات من بيئته ، فيعقب على رأى ما لجالينوس بأن « هـذا بين عندنا فيما نزرع من الثمـار في الجبل وفي المدينة على قرب ما بينهما بقرطبة »(٦٦) وفي موضع آخر يقـول « هـذه الذى ذكره جالينوس هو موجـود في أكثر الأمم ، وبخاصـة في دهرنا هـذا »(٦٧) فهو يقارن بين الأمثلة ليقارب بين الأحكام ويبين أوجه التشابه والاختلاف بين كل بيئة ليسـتفيد من حكم ما في بيئة معينـة لتطبيقه على بيئة أخـرى ، فيضيف الى جانب القياس في الأحكام الالتجاء الى التجربة للاسـتفادة من تطبيق الحكم لأقصى درجـة .

ويحاول ابن رشـد في مجال دراسـاته الطبية أن يرسـخ بعض أخلاقيـات علم الطب بمجموعـة من الآداب الانسانيـة والعلميـة التي يجب على الطبيب أن يتحلى بهـا سـواء تجاه السـابقين أو المعاصرين له أو تجاه مرضاه ، ومن هـذه الأخلاقيـات :

١ ـ الاعتراف بفضـل القدماء وان أخطأوا في بعض آرائهم ، لأنهم قـد أفادوا في كثـير مما وصـل اليه اللاحقـون . ولذا ينقد جالينوس في حملتـه على بعض الأطبـاء القدماء أمثـال ارسـطراطيس واسـقليبادس ويعقب على نقـده بقوله « كان الأليـق بمكانك الا تحمل على هذين الرجلين هـذا الحمـل ، فانه كمـا يقـول ارسطاطاليس لو لم يكن المتقدم لم يكن المتأخر ، ولو لم يكن من تقـدمك من الأطبـاء لم تكن أنت ، فكـل من قال شـيئا على طـريق البحث والنظر اخطأ فيـه أو أصـاب يجب أن يشـكر(٦٨) .

٢ ـ الاعتراف بالحقيقة العلمية دون النظر الى قائلها ، وهـذا أحـد المبادئ العلمية الهامة التي يدافع عنه وينقد من يخالفـه ، لذا نقـد جالينوس قائلا « فان كان ما استدركه جالينوس على القدماء حقـا شـكرناه على ذلك ، وان لم يكن حقا عرفنا موضع الغلط في قوله وصـواب قول القدماء في ذلك »(٦٩) .

٣ ـ يضـع ابن رشـد واجب التعلم المسـتمر الدائم على كل عالم يحاول أن ينسب نفسـه لعلم ما ، فيرى أنه ينبغي على الطبيب ألا ينسب نفسـه الى العلم ، الا اذا أجـاد معـرفة

---

(٦٦) ابن رشـد : كتاب العلل والأعراض، المقـالة الخامسة ص ٣٦٦
(٦٧) ابن رشـد : تلخيص القوى الطبيعية ص ١٩٦
(٦٨) ابن رشـد : المرجع السابق ص٢٠٥
(٦٩) ابن رشـد : كتاب المزاج ص ٣٧٦

علمه معرفة تامة وامتحن فى ذلك مدة طويلة (٧٠) وعلى من يريد أن يتقدم فى هذه المعرفه أن يكون طلبه اياها مستمرا ولا يترك النظر ليلا ونهارا ليكون نظره متصلا(٧١) هذه هى بعض أخلاقيات العالم والطبيب التى يوجب ابن رشد على كل عالم أن يتحلى بها • وهى أخلاقيات وان كان قد حاول أن يرسيها من مئات السنوات الا أننا حتى الآن ننادى بتطبيقها والالتزام بها ، فى أخلاقيات واجب الالتزام بها فى كل عصر •

وهكذا تبدو أصالة آراء ابن رشد الطبية التى تتصف بالمعاصرة وصلاحية التطبيق فى كل زمان ومكان ، كما تبدو أصالته فيما انفرد به من آراء وفي مدى اختلافه عن الآخرين ، وفى التزامه لشروط المنهج العلمى ، وهو فى نقده أو عرضه للآراء السابقة عليه لم يقف من هذه الآراء عند حد النقد فقط ، بل تجاوز النقدليين حكمه عليها ، فاذا لقيت موافقته حدد أسباب هذه الموافقة واذا خالفها بين أوجه القصور التى وجدها فيها ليكون هذا الحكم مصداقا له فيما يتبعه من حيث منهجه العلمى وطريقته فى البحث•

وبعد فهذه قراءة سريعة فى التراث الطبى عند ابن رشد من خلال مصادره العامة ومؤلفاته الثابتة ، وهى قراءة أكدت المكانة الكبيرة التى يمثلها ابن رشد الطبيب فى تاريخ الطب الاسلامى بوجه خاص والطب العالمى بوجه عام•

---

(٧٠) ابن رشد : تلخيص كتاب القوى الطبيعية ص ١٩٦

(٧١) المرجع السابق ص ٢٧٥


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

القسم الثاني

بحوث ودراسات بلغات اخرى



ابن رشد فى عهد النهضة

(طبع جميع مؤلفاته المترجمة إلى اللاتينية)

الأب الدكتور جورج شحاته قنواتى



د . جورج شحاته قنواتى

ابن رشد فى عهد النهضة
طبع جميع مؤلفاته المترجمة إلى اللاتينية
البندقية (apud Junctas) ١٥٥٢

لقد تعددت فى القرون الوسطى وفى عصر النهضة فى باريس وبادو Padoa وبولونيا Bologne الدراسات الخاصة بأرسطو وشارحه الكبير ابن رشد وكما رأينا فيما سبق لم يكتف المترجمون بنقل النص الرشدى بل أخذوا أيضا بالتعليق عليه وتفسير ما يبدو لهم فيه غامضا . وقد صاحبت الدراسات المنصبة على فلسفة أرسطو الشروح الرشدية بحيث أصبح من المألوف أن يقدم النص الأرسطى مقرونا بالشروح الرشدية .

ولذا قامت بعض دور النشر المشهورة فى عهد النهضة فى البندقية وبخاصة الناشرون المشهورون « الجونتا » Juncta (*) بطبع جميع الشروح الرشيدية مع النصوص الأرسطية المشروحة وعدة شروح أخرى لعلماء لاتين يونانيين ويهود ، وطبعت هذه المجموعة الكبيرة (احدى عشر جزءا من الحجم الكبير) فى سنة ١٥٥٢ ثم طبعت مررا كل سنتين أو ثلاثة ، وهذا دليل على رواجها ، شأنها شأن الآثار الكلاسيكية من التراث القديم .

ويصف الناشرون فى الصفحة الأولى الافتتاحية من الكتاب ، العمل الذى قاموا به . وقد أثبتنا صورة لهذه لصفحة . وهذه هى ترجمة الجزء الأول منها :

« جميع ما هو موجود من مؤلفات أرسطوطاليس مصحوبة بترجمات مختارة . قوبلت على أكثر الأصول اليونانية قدما وأكثرها تنقيحا ، وراجعها بدقة واهتمام أشهر فلاسفة عصرنا ،

(*) هذه عائلة مشهورة أصلها من فيرنتسة تخصصت بطبع الكتب الكلاسيكية طبعا أنيقا مدققا . والاسم يكتب بالايطالية هكذا : Giunta أو Giunti, Junta

ومعنى apud باللاتينية هو « لدى » ، « عند » . ومن يريد مزيدا من التفاصيل فليرجع الى دائرة المعارف لاروس La rousse . الطبعة الكبيرة فى ٦ أجزاء تحت كلمة Junte ودائرة المعارف الكبيرة La Grande Encyclopédie جـ١٨ ص ١٠٠٦ تحت اسم : Giunti

ومصحوبة بجميـع تفاسير ابن رشد التى وصلتنا الى وقتنا هذا . وقد علق على بعض كتبه الخاصة فى المنطق والفلسفة والطب ليفى جيرسون Lévi Gerson ونقلها الى اللاتينية يعقوب مانتينوس «Jacob Mantinus»

وهناك طبعة أخرى اسمها Comino de Trendino لم يتسن لنا رؤيتها .

أما طبعة « الجونتا » فقد أعيد طبعها فى سنة ١٩٦٢ فوتوعرافيا فى حجم صغير Minerva Frankfurt am Main وهى موجودة فى مكتبتنا .

ونحن نثبت فيما يلى :

أولا — الفهرس اللاتينى لهذه المجموعة كماهو وارد فى أول الجزء الأول .

ثانيا — ملخصا بالعربية لهذا الفهرست مشيرين فقط الى ما ورد من نصوص رشدية فى هذه المجموعة .

وجدير بالذكر أن كلا من الدكتور عبدالرحمن بدوى والأستاذ كزوس هيرتاندس قـد أشار فى بحثه عن ابن رشد الى الموضـع من مجموعة « الجونتا » الذى يوجد فيه نص لاتينى لابن رشد ، كما أن الأب ألونزو قد أعطى فهرسا مفصـــلا لمحتويات مجمـوعة البندقية (أنظـر ص ٥ — ١٠ فى :

(Manuel Alonso, Teologia de Averroes Madrid Granada 1947).

ARISTOTELIS

omnia quæ extant Opera.

Selectis translationibus, collatisq; cum græcis emendatissimis, ac vetustissimis exemplaribus, illustrata, præstantissimorumq; ætatis nostræ Philosophorum industria diligentissime recognita.

AVERROIS CORDVBENSIS

in ea opera omnes, qui ad hæc usq; tempora peruenere, commentarij.

Nonnulli etiam ipsius in Logica, Philosophia, & Medicina libri, cum Leui Gersonidis in Libros Logicos annotationibus, quorum plurimi sunt, à IACOB MANTINO, *in Latinum conuersi.*

Græcorum, Arabum & Latinorum lucubrationes quædam, ad hoc opus pertinentes.

MARCIANTONII ZIMARAE PHILOSOPHI, *in Aristotelis, & Auerrois dicta in Philosophia Contradictionum Solutiones, proprijs locis annexæ.*

BERNARDINI TOMITANI LOGICI, ATQVE PHILOSOPHI præstantissimi, in Arist. & Auer. dicta in Primo libro Poster. Resolut. Contradictionum Solutiones: nec non eiusdem libri locorum, qui obscuriores habentur Conuersiones, & Animaduersiones. in Auer. quæsita demonstratiua, argumenta, & magnorum commentariorum grauiores sententiæ, certo ordine collectæ. quæ omnia ex eiusdem Tomitani lectionibus excerpta fuere.

Elenchus autem qui in sequenti pagina cernitur, omnia clara faciet.

Tabulam vero M. A. Zimaræ huic adiunximus operi, veluti lucidissimam, ac eruditissimam, grauissimorum virorum iudicio approbatam.



VENETIIS APVD IVNCTAS.
M. D. LXII.

ARISTOTELIS OPERA CUM AVERROIS COMMENTARIIS

ARISTOTELIS Omnia quae extant Opera.

Selectis translationibus, Collatisque; cum graecis emendatissimis, ac vetustissimis exemplaribus, illustrata, praestantissimorumque aetatis nostrae Philosophorum industria diligentissime recognita.

AVERROIS CORDUBENSIS in ea opera omnes, qui ad haecusque tempora pervenere, commentarii.

Nonnulli etiam ipsius in Logtca, philosophia, et Medicina libri cum Levi Gersonidis in Libros Logicos annotationibus, qurum plurimi sunt, a JACOB MANTINO in Latinum conversi .

Graecorum, Arabum et Lotinornm lucubrationes quaedam ad opus pertinentes.

MARCIANTONII ZIMARAE PHILOSOPHI, in Aristotelis, et Averrois dicta in Philosophia Contradictionum Solutiones, propriis locis annexae.

BERNARDINI TOMITANI LOGICI, ATQUE PHILOSOPHI praestantissimi, in Arist. et Aver. dicta in Primo libro Poster. Resolut. Contradictionum Solutiones : non ejusdem libri locorum, qui obscuriores habentur Conversiones, et Animadversiones, in Aver. quaesita demonstrativa, argumenta, et magnorum commentariorum graviores sententiae, certo ordine collectae, quae omnia ex ejusdem Tomitani lectionibus excerpta fuere.

Elenchus autem qui in sequenti Pagina cernitur, omnia clara faciet.

Tabulam vero M.A. Zimarae huic adjunximus operi, veluti lucidissimam, ac eruditissimam, gravissimorun virorum judicio approbatam. VENETIIS APUD JUNCTAS M.D. LXII. (1562) .

INDEX

LIBRORUM OMNIUM, qui in hoc Aristotelis, et Averrois Operae in decem voluminibus distincto, continetur.

In quo compendiose traditur, quid novi additum sit, qui librorum fuerit ordo, quae sint Interpretum nomina.

IN PRIMO VOLUMINE In tres partes diviso haec habentur. POR-

IN II. VOLUMINE

IN III. VOLUMINE

Ante singula vero opera appositae sunt ipsorum translatorum prefactiones. et in Moralia Eudemia ipsius Aretini : doctissime quidem, ac non parum ad eorum, quae in ipsis tranctantur, intelligentiam conferentes.

IN. IIII VOLUMINE

IN V. VOLUMINE

IN VI. VOLUMINE

in dua partes distincto

Sexti Voluminis Pars Secunda

IN VII. VOLUMINE

IN VIII. VOLUMINE

IN IX. VOLUMINE

IN X. VOLUMINE. (=Supp. I)

(IN XI VOLUMINE = Supp. II)

محتويات طبعة البندقية (apud Junctas)

من مؤلفات ابن رشـد

الجزء الأول

القسم الأول :

الشرح الوسيط لايساغوجى .

الشرح الوسيط للمقولات .

الشرح الوسيط للعبارة .

الشرح الوسيط للتحليلات الأولى .

القسم الثانى :

الشرح الكبير للتحليلات الثانية (البرهان).

الشرح الوسيط للتحليلات الثانية (البرهان) .

القسم الثالث :

الشرح الوسيط للجدل .

الشرح الوسيط للفلسفة .

الجزء الثانى

تلخيص الخطابة .

تلخيص الشعر .

الجزء الثالث

الأخلاق النيقوماخية

تلخيص كتاب الجمهورية لأفلاطون .

الجزء الرابع

الشرح الكبير للسماع الطبيعى .

الجزء الخامس

الشرح الكبير للسماء والعالم .

تلخيص السماء والعالم .

الشرح الوسيط للكون والفساد .

الشرح الوسيط للآثار العلوية .

الجزء السادس

القسم الأول :

تلخيص كتاب الحيوان

القسم الثانى :

تلخيص الحس والمحسوس

تلخيص الذاكرة والتذكر .

تلخيص اليقظة والنوم .

تلخيص تكوين الحيوان .

تلخيص طول العمر وقصره

الجزء السابع

(لا يوجد فيه أى شرح لابن رشد)

الجزء الثامن

الشرح الكبير للميتافيزيقا .

تلخيص الميتافيزيقا .

الجزء التاسع

كتاب « جوهر الفلك » .

كتاب تهافت التهافت .

رسالة سعادة النفس .

رسالة فى العقل .

الجزء العاشر (= الملحق الأول Suppl. I)

كتاب الكليات .

شرح أرجوزة ابن سينا .

رسالة فى الترياق .

الجزء الحادى عشر (= الملحق الثانى Suppl. II

الشرح الكبير لكتاب النفس .

ابن رشد والتصوف

بقلم

د. أبو الوفا التفتازاني

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة



AVERROES AND SUFISM

1) During the reign of the Almohades in Spain, philosophy was flourishing, and there were two main currents of philosophy, firstly the Aristotelian, as represented by some Spanish muslim philosophers like Avempace (d. 533/1138), Averroes (d. 595/1198) and Ibn Tumlus (d. 620/1224), secondly the illuminative as represented by Abubacer (Ibn Tufail) (d. 1185).

Besides, there existed a third current of Islamic mysticism or sufism represented by different schools, such as the school of Almeria, founded by the theosophist Ibn Al'Arif (d. 536/1141)[1]to which Ibnul 'Arabi, Averroes' contemporary, belonged, and the Shuziah school founded by Al-Shuzi Al-Ashbili in the second half of the sixth century (A.H.)[2].

It should be noted that the mystical tendency in Spain was reinforced during the two centuries before the twelfth century by the diffusion of the Epistles of the Pure Brothren (Ikhwan Al-Safa), an encyclopoedia of Neoplatonist philosophy which originated in Ismaili or extreme shiite circles.

The schools of philosophy and sufism mentioned above predominated by Neoplatonism were known to Averroes, and "it was primarily in revolt against this predominance of Neoplatonism, as well as against the attacks of Algazali that Averroes's thought was formulated. His aim was quite simply a return to the authentic Aristotle".[3]

Averroes looked at Aristotle as the highest point of all reason. He regarded also his doctrine as "the highest Truth".

2) It is perhaps natural that Averroes as a pure peripatetic philosopher should distrust the mystical intuitive method of knowledge claimed by the sufis, as well as by some illuminative philosophers like Avicenna and Abubacer.[4] Following Aristotle, Averroes maintains in his theory of knowledge that the human soul reaches knowledge through sense perceptions and abstracting of the immaterial form from its material composition.[5]

3) We shall confine ourselves to speaking only of Islamic mysticism, or sufism, as viewed by Averroes. Let us begin with this question : What does Averroes mean by the sufi method of knowledge ?

"The sufi method of knowledge", says Averroes, "is not theoretical, in the sense that they reach their knowledge of God and other creations not by a process of reasoning, but through mortification of the soul and contemplation".[6] They claim that their method is supported by certain verses of the Quran. Averroes states them ;

'Observe your duty to Allah. Allah is teaching you. And Allah is the Knower of all things'.[7]

'As for those who strive in Us, We surely guide them to Our paths, and lo ! Allah is with the good'.[8]

'O ye who believe ! If ye keep your duty to Allah, He will give you discrimination between right and wrong'.[9]'

We should notice that here, as everywhere in his writings, Averroes does not speak of this mystical method of knowledge as his own experience. He understands sufism to be a mere "subjective experience". The sufi himself does not use arguments to show that his experience is objective in the sense that it is common, but he claims that an inner sudden light assures him of this and that therefore for him no logical proof is needed. Averroes says about the subjectivity of the sufi method :

'Even if we have to admit the existence of such method, yet it is not public'.[10]

'The Quran, in general', resumes Averroes, 'asks muslims to practice reasoning and draws their attention to its ways'.[11] Therefore, the end aimed at in the Quran is not that private mystical method, otherwise the speculative method will be in vain.[12] In other words muslims should be guided by their intellect and not by their feelings or emotions.

4). We must not leave our listener with the impression that our philosopher rejects sufism entirely.

As we have seen, he rejects only the sufis' claim that they can obtain a knowledge of the nature of reality through their private experience which is not available to other men. Every rational philosopher would also say that sufism yields no truths at all about God and universe. Only logical thinking gives us truths. Averroes's criticism of sufi intuitive knowledge is really based on epistemological basis.

But it is plain that sufism, like other subjects, may arouse either a theoretical or a practical interest. The practical interest is that of the man who aspires to tread the mystic path or "via purgativa". Of the value of such practical interest Averroes was aware ——— His written account is in part as follows :

'From this (practical) side, the Sharia' (of Islam) called for this Path (Sufi Tarika), and urged (believers) upon its practice generally, that means upon action'.[13]

The meaning of this passage is quite clear. Averroes agrees with the ethical goal of sufism. He may believe that moral values are also subjective, as being grounded in emotions or attitudes, yet he does not mean to say that they are not valuable, or that morality ought to be left behind as superstition. The ethical Path of the sufis puts passions and appetites under the control of the Spirit through a strict manner of living, and this is the aim of all religion.

In addition to this, Averroes advocates the view that a thinker can make effective use of the sufi Path. His statement is as follows : 'We cannot deny that (sufi) mortification of the soul is to be needed before correct reasoning'.[14]

But here there shoud be some reservations. We have to bear in mind that the statement 'mortification of the soul is to be needed, before correct reasoning' does not imply, says Averroes, that correct reasoning is caused by mere mortification. Similarly we cannot deduce from the proposition 'learning depends on good health', the judgement : 'good health (alone) produces learning'.[15]

5) Naturally, such views of Averroes on sufism are to be rejected by sufis themselves for they believe that their method gives them the knowledge of Ultimate Reality. For instance, his contemporary, the famous sufi Ibnul 'Arabi of Almeria (d. 638/1240) says in his book <u>Al-Futuhāt Al-Makkyya</u>[17] that when Averroes heard of his mystical favours, he asked his father who was a friend of his, to arrange for a meeting between him and his son. Averroes was eager to discuss with Ibnul 'Arabi the question whether the facts acquired by means of discursive methods are identical with those obtained by mystical intuition. Another meeting was held between them, after which Ibnul 'Arabi described him as 'a man of mere reasoning and speculation',[18] and excluded him from the domain of sufism saying, 'He is not gifted like we are'.[19]

Averroes was attacked also by Ibn Sabin of Murcia (d. 669/1210), one of the eminent sufis of Spain. He mentions in his Budd-Al-'Arifa[20] that Averroes

was an admirer of Aristotle to the extent that if Aristotle said that a man could stand and sit down at the same time, he would never hesitate to repeat the same proposition of Aristotle, believing it to be true ! 'Most of his works', says Ibn Sabin, 'are summaries of whatAristotle had written'.[21] Ibn Sabin resumes that Averroes 'is a man of little knowledge and of no capability'.[22] 'Sure his rank is more less than that of the 'gnostic' (Al-Muhaqiq) who is depending on Divine gifts'.[23]

Averroes being considered a non-mystic by sufis themselves, however clever, cannot in their opinion, imagine what a mystical experience is like, even though the mystic tries to describe it to him. He cannot therefore contribute anything of value to the discussion of sufism.

It seems to me that the conflict between mystics and philosophers is in the last analysis reduced to the distinction between 'taste' and employing logical proofs, in other words between feeling and being guided by the human intellect. It is now plain that Averroes felt more kinship with the 'logicians'. It could be a matter of his personal feeling.

Notes.

(1) Palacios (Asin) : El mistico Abu-Al-'Abbas Ibn Al-'Arif de Almeria, etc., citado segun "Obras Escogidas", Madrid 1946. P. 219—225.

(2) Taftazani (A) : Ibn Sabin and his mystical philosophy, Beirut 1973, p. 68, 70, 77.

(3) Leff (Gordon). Medieval thought, St. Augustine to Ockam, London 1970 p. 156.

(4) It should be noted here that some western scholars who wrote on the philosophy of Averroes, such as Munk in his "Mélanges de philosophie juive et Arabe" (p. 443,449) maintain that there are some mystical elements in the philosophy of Averroes, and that he was influenced, as other muslim philosophers, by the theory of emanation and the idea of complete identification of the material human intellect with the Active Universal Intellect. However, it is a disputed question. The aim of this paper is to investigate only Averroes's opinion about sufism which is quite different from "illuminative philosophy" of some muslim philosophers like Al-Farabi, Avicenna and Abubacer who were influenced by Neoplatonism.

(5) Tahafut Al Tahafut, Cairo 1903, p. 33, p. 84.

(6) Al Kashf 'An Manahig Al-Adilla, Cairo 1910, p. 44.

(7) The Quran, trans. by Pickthall, 2 : 282,

(8) Quran, 29 : 69.

(9) Quran, 8 : 29.

(10) Al-Kashf 'An Manahig Al-Adilla, p. 44. Also : Fasl Al-Makal, Cairo 1919, p. 2. et suiv.

(11) Ibid, p. 44, sec.

(12) Ibid, p. 44.

(13) Ibid, p. 45.

(14) Ibid, p. 44.

(15) Ibid, p. 44—45.

(16) Ibid, p. 45.

(17) Al-Futuhat Al-Makkyya, edit. Osman Yahya, revised by Dr. Ibrahim Madkour, Cairo 1972, pp. 373—373.

(18) Ibid, p. 372.

(19) Ibid, p. 373.

(20) Budd Al-'Arif, ms. Garrulah, N. 1273, Fol, 44—45.

(21) Ibid, Fol. 45.

(22) Ibid, Fol. 45.

(23) Ibid, Fol. 7., it may be of interest to mention that in spite of this serve attack of Ibn Subin, Averroes was mentioned in the chain of the Sheikhs of his eclectic order named "Al Sabinia" with other mystical and philosophical figures like Hermes, Socrates, Plato, Alexander the Great, Al-Hallaj, Al-Shibbi, Al-Nafari, Al-Habashi, Kadib, Al-Ban, Ibn Kasi, Ibn-Massara, Avicenna, Al-Gazali, Abubacer, Abu-Madyan, Ibnul-'Arabi and Ibn Sabin (Al-Shushtari, Qasida, ms. Paris. 3347, p. 208 sqq; see also Massignori : Recueil de textes ...,. etc., Paris 1929, pp. 139—140).



القسم الثالث

نصوص مختارة من مؤلفات وشروح الفيلسوف ابن رشد

اختيار : د. عاطف العراقي
د. زينب الخضيري



فهرست النصـــوص



(١)

نص من كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد حمد الله بجميع محامده ، والصلاة والسلام على محمد رسوله وآله وأصحابه .

فان غرضى فى هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسى(١) على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها ، والتنبيه على نكت الخلاف فيها ، ما يجرى مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها فى الشرع ، وهذه المسائل فى الأكثر هى المسائل المنطوق بها فى الشرع أو تتعلق بالمنطوق به تعلقا قريبا ، وهى المسائل التى وقع الاتفاق عليها ، أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الاسلاميين من لدن الصحابة رضى الله عنهم الى أن فشا التقليد .

وقبل ذلك فلنذكر كم أصناف الطرق التى تتلقى منها الأحكام الشرعية ، وكم أصناف الأحكام الشرعية ، وكم أصناف الأسباب التى أوجبت الاختلاف بأوجز ما يمكننا فى ذلك فنقول :

ان الطرق التى منها تلقيت الأحكام عن النبى عليه الصلاة والسلام بالجنس ثلاثة : اما لفظ ، واما فعل ، واما اقرار . وأما ما سكت عنه الشارع من الأحكام فقال الجمهور : ان طريق الوقوف عليه هو القياس . وقال أهل الظاهر : القياس فى الشرع باطل ، وما سكت عنه الشارع فلا حكم له ، ودليل العقل يشهد بثبوته ، وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناسى غير متناهية ، والنصوص والأفعال والاقرارات متناهية ، ومحال أن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى ، وأصناف الألفاظ التى تتلقى منها الأحكام من السمع أربعة : ثلاثة متفق عليها ، ورابع مختلف فيه . أما الثلاثة المتفق عليها فلفظ عام يحمل على عمومه ، أو خاص يحمل على خصوصه ، أو لفظ عام يراد به الخصوص ، أو لفظ خاص يراد به العموم ، وفى هذا

---

(١) فى نسخة فاس : التنبيه لنفسى بدل أن أثبت .

يدخل التنبيه بالأعلى على الأدنى ، وبالأدنى على الأعلى ، وبالمساوى على المساوى ؟ فمثال الأول قوله تعالى ــ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ــ فان المسلمين اتفقوا على أن لفظ الخنزير متناول لجميع أصناف الخنازير ما لم يكن مما يقال عليه الاسم بالاشتراك ، مثل خنزير الماء ؟ ومثال العام يراد به الخاص قوله تعالى ــ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ــ فان المسلمين اتفقوا على أن ليست الزكاة واجبة فى جميع أنواع المال ؟ ومثال الخاص يراد به العام قوله تعالى ــ فلا تقل لهما أف ــ وهو من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى ، فانه يفهم من هذا تحريم الضرب والشتم وما فوق ذلك ، وهذه اما أن يأتى المستدعى بها فعله بصيغة الأمر ، واما أن يأتى بصيغة الخبر ، يراد به الأمر ؟ وكذلك المستدعى تركه ، اما أن يأتى بصيغة النهى ، واما أن يأتى بصيغة الخبر يراد به النهى ، واذا أتت هذه الألفاظ بهذه الصيغ ، فهل يحمل استدعاء الفعل بها على الوجوب أو على الندب على ما سيقال فى حد الواجب والمندوب اليه ، أو يتوقف حتى يدل الدليل على أحدهما ؟ فيه بين العلماء خلاف مذكور فى كتب أصول الفقه ، وكذلك الحال فى صيغ النهى هل تدل على الكراهية أو التحريم، أو لا تدل على واحد منهما ؟ فيه الخلاف المذكور أيضا ، والأعيان التى يتعلق بها الحكم اما أن يدل عليها بلفظ يدل على معنى واحد فقط ، وهو والذى يعرف فى صناعة أصول الفقه بالنص ، ولا خلاف فى وجوب العمل به ، واما أن يدل عليها بلفظ يدل على أكثر من معنى واحد ، وهذا قسمان : اما أن تكون دلالته على تلك المعانى بالسواء ، وهو الذى يعرف فى أصول الفقه بالمجمل ، ولا خلاف فى أنه لا يوجب حكما ، واما أن تكون دلالته على بعض تلك المعانى أكثر من بعض ، وهذا يسمى بالاضافة الى المعانى التى دلالته عليها أكثر ظاهرا ، ويسمى بالاضافة الى المعانى التى دلالته عليها أقل محتملا ، واذا ورد مطلقا حمل على تلك المعانى التى هو أظهر فيها حتى يقوم الدليل على حمله على المحتمل ، فيعرض الخلاف للفقهاء فى أقاويل الشارع ، لكن ذلك من قبل ثلاثة معان : من قبل الاشتراك فى لفظ العين الذى علق به الحكم ، ومن قبل الاشتراك فى الألف واللام المقرونة بجنس تلك العين ، هل أريد بها الكل أو البعض ؟ ومن قبل الاشتراك الذى فى ألفاظ الأوامر والنواهى .

وأما الطريق الرابع فهو أن يفهم من ايجاب الحكم لشىء ما نفى ذلك الحكم عما عدا ذلك الشىء أو من نفى الحكم عن شىء ما ايجابه لما عدا ذلك الشىء الذى نفى عنه ، وهو الذى يعرف بدليل الخطاب ، وهو أصل مختلف فيه مثل قوله عليه الصلاة والسلام « فى سائمة الغنم الزكاة فان قوما فهموا منه أن لا زكاة فى غير السائمة . وأما القياس الشرعى فهو الحاق

الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذى أو حب الشرع له ذلك الحكم أو لعلة جامعة بينهما ، ولذلك كان القياس الشرعى صنفين : قياس شبه ، وقياس علة ؛ والفرق بين القياس الشرعى واللفظ الخاص يراد به العام : أن القياس يكون على الخاص الذى أريد به الخاص فيلحق به غيره ؛ أعنى أن المسكوت عنه يلحق بالمنطوق به من جهة الشبه الذى بينهما لا من جهة دلالة اللفظ لأن الحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة تنبيه اللفظ ليس بقياس ، وانما هو من باب دلالة اللفظ ، وهذان الصنفان يتقاربان جدا لأنهما الحاق مسكوت عنه بمنطوق به ، وهما يلتبسان على الفقهاء كثيرا جدا . فمثال القياس الحاق شارب الخمر بالقاذف فى الحد والصداق بالنصاب فى القطع . وأما الحاق الربويات بالمقتات أو بالمكيل أو بالمطعوم فمن باب الخاص أريد به العام ، فتأمل هذا فان فيه غموضا . والجنس الأول هو الذى ينبغى للظاهرية أن تنازع فيه . وأما الثانى فليس ينبغى لها أن تنازع فيه لأنه من باب السمع ، والذى يردّ ذلك يردّ نوعا من خطاب العرب . وأما الفعل فانه عند الأكثر من الطرق التى تتلقى منها الأحكام الشرعية ، وقال قوم : الأفعال ليست تفيد حكما اذ ليس لها صيغ ، والذين قالوا انها تتلقى منها الأحكام اختلفوا فى نوع الحكم الذى تدل عليه ، فقال قوم : تدل على الوجوب ، وقال قوم : تدل على الندب ، والمختار عند المحققين أنها ان أتت بيانا لمجمل واجب دلت على الوجوب ، وان أتت بيانا لمجمل مندوب اليه دلت على الندب ، وان لم تأت بيانا لمجمل ، فان كانت من جنس القربة دلت على الندب ، وان كانت من جنس المباحات دلت على الاباحة . وأما الاقرار فانه يدل على الجواز فهذه أصناف الطرق التى تتلقى منها الأحكام أو تستنبط . وأما الاجماع فهو مستند الى أحد هذه الطرق الأربعة ، الا أنه اذا وقع فى واحد منها ولم يكن قطعيا نقل الحكم من غلبة الظن الى القطع ، وليس الاجماع أصلا مستقلا بذاته من غير استناد الى واحد من هذه الطرق ، لأنه لو كان كذلك لكان يقتضى اثبات شرع زائد بعد النبى صلى الله عليه وسلم اذ كان لا يرجع الى أصل من الأصول المشروعة . وأما المعانى المتداولة المتأدية من هذه الطرق اللفظية للمكلفين ، فهى بالجملة : اما أمر بشيء واما نهى عنه ، واما تخيير فيه . والأمر ان فهم منه الجزم وتعلق العقاب بتركه سمى واجبا ، وان فهم منه الثواب على الفعل وانتفى العقاب مع الترك سمى ندبا . والنهى أيضا ان فهم منه الجزم وتعلق العقاب بالفعل سمى محرما ومحظورا ، وان فهم منه الحث على تركه من غير تعلق عقاب بفعله سمى مكروها ، فتكون أصناف الأحكام الشرعية المتلقاة من هذه الطرق خمسة : واجب ، ومندوب ، ومحظور ، ومكروه ومخير فيه وهو المباح . وأما أسباب الاختلاف

بالجنس فستة : أحدها تردد الألفاظ بين هذه الطرق الأربع : أعنى بين أن يكون اللفظ عاما يراد به الخاص ، أو خاصا يراد به العام ، أو عاما يراد به العام ، أو خاصا يراد به الخاص ، أو يكون له دليل خطاب ، أولا يكون لـه . والثانى الاشتراك الذى فى الألفاظ ، وذلك اما فى اللفظ المفرد كلفظ القرء الذى ينطلق على الأطهار وعلى الحيض ، وكذلك لفظ الأمر هل يحمل على الوجوب أو الندب ، ولفظ النهى هل يحمل على التحريم أو الكراهية ، واما فى اللفظ المركب مثل قوله تعالى ـ الا الذين تابوا ـ فانه يحتمل أن يعود على الفاسق فقط ، ويحتمل أن يعود على الفاسق والشاهد ، فتكون التوبة رافعة للفسق ومجيزة شهادة القاذف . والثالث اختلاف الاعراب . والرابع تردد اللفظ بين حمله على الحقيقة أو حمله على نوع من أنواع المجاز ، التى هى : اما الحذف ، واما الزيادة ، واما التقديم ، واما التأخير ، واما تردده على الحقيقة أو الاستعارة . والخامس اطلاق اللفظ تارة وتقييده تارة ، مثل اطلاق الرقبة فى العتق تارة ، وتقييدها بالايمان تارة . والسادس التعارض فى الشيئين فى جميع أصناف الألفاظ التى يتلقى منها الشرع الأحكام بعضها مع بعض ، وكذلك التعارض الذى يأتى فى الأفعال أو فى الاقرارات ، أو تعارض القياسات أنفسها ، أو التعارض الذى يتركب من هذه الأصناف الثلاثة: أعنى معارضة القول للفعل أو للاقرار أو للقياس، ومعارضة الفعل للاقرار أو للقياس ، ومعارضة الاقرار للقياس .

قال القاضى رضى الله عنه : واذ قد ذكرنا بالجملة هذه الأشياء ، فلنشرع فيما قصدنا له ، مستعينين بالله ، ولنبدأ من ذلك بكتاب الطهارة على عاداتهم .

(٢)

نص من كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة

فان قيل من أين يعرف أن الشرائع التي فيها العلمية والعملية هى بوحى من الله تعالى حتى استحق بذلك أن يقال فيه انه كلام الله؟ قلنا : يوقف على هذا طرق ؛ احداها أن معرفة وضع الشرائع ليس تنال الا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الانسانية والشقاء الانسانى وبالأمور الاراديات التى يتوصل بها الى السعادة ، وهى الخيرات والحسنات ، وما الأمور التى تعوق عن السعادة وتورث الشقاء الأخروى وهى الشرور والسيئات •

ومعرفة السعادة الانسانية والشقاء الانسانى تستدعى معرفة ما هى النفس وما جوهرها ، وهل لها سعادة أخروية وشقاء أخروى أم لا ؟ وان كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء ؟ وأيضا فبأى مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة، فانه كما أن الأغذية ليست تكون سببا للصحة بأى مقدار استعملت ، وفى أى وقت استعملت ، بل بمقدار مخصوص ، ووقت مخصوص ، وكذلك الأمر فى الحسنات والسيئات ، وكذلك نجد هذه كلها محددة فى الشرائع •

وهذا كله أو معظمه ليس يتبين الا بوحى، أو يكون تنبيه بوحى أفضل • وأيضا فان معرفة الله على التمام انما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات ، ثم يحتاج الى هذا كله واضع الشرائع أن يعرف مقدار مايكون به الجمهور سعيدا من هذه المعرفة ، وأى الطرق التى ينبغى أن تسلك بهم فى هذه المعارف ؟ وهذا كله — بل أكثره — ليس يدر بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة ، وقد يعرف ذلك على اليقين من زوال العلوم ، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والاعلام بأحوال المعاد•

ولما وجدت هذه كلها فى الكتاب العزيز على أتم مايمكن ؛ علم أن ذلك بوحى من عند الله ، وأنه كلامه ألقاه على لسان نبيه ، ولذلك قال تعالى منبها على هذا (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله[١]) الآية ويتأكد هذا المعنى بل يصير الى حد القطع واليقين التام اذا علم أنه صلى الله عليه وسلم كان أميا نشأ فى أمة أمية عامية بدوية لم يمارسوا العلوم قط ، ولا نسب اليهم علم ، ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ماجرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم فى الأحقاب الطويلة •

---

(١) ٨٨ سورة الاسراء

والى هـذا الاشـارة بقوله تعالى (وماكنت تتلو من قبله من كتـاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون(٢)) ولذلك أتى الله تعـالى على عباده بوجود هذه الصفة فى رسوله فى غير ما آية من كتـابه فقال تعـالى (هو الذى بعث فى الأميين رسـولا منهم(٣)) الآية وقال (الـذين يتبعون الرسـول النبى الأمى(٤)) الآية وقد يوقف على هذا المعنى بطريق آخر وهو مقايسة هذه الشريعة بسائر الشرائع ، وذلك أنه ان كان فعل الأنبياء الذين هم به أنبياء انما هو وضع الشرائع بوحى من الله تعالى على ماتقرر الأمر فى ذلك من الجميع ، أعنى القائلين بالشرائع بوجود الأنبياء صلوات الله عليهم ؛ فانه اذا تؤمل ما تضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيـدة للعلم والعمـل ، المفيـدين للسعادة ، مـع ماتضمنه سـائر الكتب والشرائع وجـدت تفضل فى هـذا المعنى سـائر الشرائع بمقدار غير متناه •

وبالجملة فان كانت ههنـا كتب واردة فى شرائع استأهلت أن يقال انهـا كلام الله لغرابتها وخروجهـا عن جنس كلام البشر ، ومفارقتـه بما تضمنت من العلم والعمل • فظاهر أن الكتاب العزيز الذى هو القرآن هو أولى بذلك وأحـرى أضعافا مضاعفة •

وأنت فيلوح لك هذا جدا ان كنت وقفت الكتب أعنى التوراة والانجيل ، فانه ليس يمكن أن تكون كلها قد تغيرت • ولو ذهبنا لنبين فضـل شريعة على شريعة ، وفضـل الشريعة المشروعـة لليهود والنصارى وفضـل التعليم الموضـوع لنافى معرفة الله ومعـرفة المعاد ومعرفة ما بينهمـا لاستدعى ذلك مجلدات كثيرة مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك ولهذا قيل فى هـذه الشريعة انها خاتمـة الشرائع • وقال عليه السلام « لو أدركنى موسى ماوسـعه الا اتباعى » وصدق صلى الله عليه وسـلم ، ولعموم التعليم الذى فى الكتاب العزيز وعموم الشرائع التى فيها ، أعنى كونها مسعدة للجميع كانت هـذه الشريعة عامة لجميع النـاس ولذلك قال تعـالى (قل ياأيها الناس انى رسول الله اليكم جميعا) وقال عليـه السلام « بعثت الى الأحمر والأسود » فانه يشبه أن يكون الأمر فى الشرائع كالامر فى الأغذية وذلك أنه كما أن من الأغذية أغذية تلائم جميع النـاس — أو الأكثر — كذلك الأمر فى الشرائع ، فلهـذا المعنى كانت الشرائع التى قبل شريعتنا هـذه انما خص بهـا قوم دون قوم ، وكانت شريعتنا هذه عامة لجميع النـاس •

---

(٢) ٤٨ سـورة العنكبوت (٣) ٢٢ سورة الجمعة (٤) ١٥٦ سورة الاعراف •

ولما كان هذا كله انما فضل فيه صلى الله عليه وسلم الأنبياء ، لأنه فضلهم فى الوحى الذى به استحق النبى اسم النبوة ، قال عليه السلام منبها على هذا المعنى الذى خصه الله به « مامن نبى من الأنبياء الا وقد أوتى من الآيات ماعلى مثله آمن جميع البشر ، وانما كان الذى أوتيته وحيا ، وانى لأرجو أن أكون أكثرهم تبعا يوم القيامة » واذ كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك أن دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ليست هى مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ، ولا احياء الموتى على نبوة عيسى ، وابراء الأكمه والأبرص ، فان تلك وان كانت أفعالا لا تظهر الا على أيدى الأنبياء ، وهى مقنعة عند الجمهور ، فليست تدل دلالة قطعية اذا انفردت ٠ اذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التى بها سمى النبى نبيا ٠

وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هى مثل دلالة الابراء على الطب ومثال ذلك لو أن شخصين ادعيا الطب فقال أحدهما الدليل على أنى أسير على الماء ، وقال الآخر الدليل على أنى طبيب انى أبرىء المرضى ، فمشى ذلك على الماء ، وأبرأ هذا المرضى ؟ لكان تصديقنا بوجود الطب للذى أبرأ المرضى ببرهان ، وتصديقنا بوجود الطب للذى مشى على الماء مقنعا ومن طريق الأولى والأحرى ٠ ووجه الظن للذى يعرض للجمهور ذلك أن من قدر على المشى على الماء الذى من وضع البشر فهو أحرى أن يقدر على الابراء الذى هو من صنع البشر ٠

وكذلك وجه الارتباط الذى بين المعجز الذى ليس هو من أفعال الصفة ، والصفة التى استحق بها النبى أن يكون نبيا التى هى الوحى ، ومن هذه الصفة هو مايقع فى النفس ، الا من أقدره الله على هذا الفعل الغريب وخصه به من سائر أهل وقته ، فليس يبعد عليه مايدعيه من أنه قد آثره الله بوحيه ٠ وبالجملة متى وضع أن الرسل موجودون ، وأن الأفعال الخارقة لا توجد الا منهم ؟ كان المعجز دليلا على تصديق النبى ، أعنى المعجز البرانى الذى لا يناسب الصفة التى بها سمى النبى نبيا ، ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البرانى هو طريق الجمهور فقط ٠ والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء فان تلك الشكوك والاعتراضات التى وجهناها على المعجز البرانى ليس يشعر بها الجمهور ، لكن الشرع اذا تؤمل وجد أنه انما اعتمد المعجز الأهلى والمناسب لا المعجز البرانى ، وهذا الذى قلناه فى هذه المسألة كاف بحسب غرضنا ، وكاف بحسب الحق فى نفسه ٠



(٣)
نص من كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصــال

واذا تقرر هـذا كله ؛ وكنـا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هـذه الالهية حق ، وأنهـا التى نبهت على هـذه السعادة ودعت اليها التى هى المعرفة بالله جل وعز وبمخلوقاته ، وأن ذلك متقرر عنـد كل مسلم من الطريق الذى اقتضته جبلته وطبيعته من التصـديق ، وذلك أن طبـاع الناس متفاضلة فى التصديق ؛ فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدليـة تصديق صاحب البرهان اذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك ومنهم من يصـدق بالأقـوال الخطابيـة كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية •

وذلك أنه لمـا كانت شريعتنا هذه الآلهيـة قـد دعت النـاس من هـذه الطرق الثلاث ؛ عم التصديق بها كل انسان ، الا من يجحدها عنـادا بلسانه ، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيهـا الى الله تعـالى لاغفاله ذلك من نفسه ، ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث الى الأحمر والأسود، أعنى لتضمن شريعته طرق الدعاء الى الله تعالى ،وذلك صريح فى قوله تعـالى (ادع الى سـبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن)(١) •

واذا كانت هذه الشرائع حقـا وداعية الى النظر المؤدى الى معرفة الحق ؛ فانا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لايؤدى النظر البرهـانى الى مخالفة ماورد به الشرع ، فان الحق لايضاد الحق بل يوافقـه ويشهد له !

واذا كان هذا هكذا ؛ فان أدى النظر البرهانى الى نحو ما من المعرفة بموجودما ، فلا يخلو ذلك الموجود ، أن يكون قد سكت عنـه فى الشرع أو عرف به •

فان كان مما سكت عنـه فلا تعارض هناك،وهو بمنزلة ماسكت عنـه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى •

---

(١) ١٢٥ سورة النحل •

وان كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه أو مخالفا ، فان كان موافقا فلا قول هناك ، وان كان مخالفا طلب هناك تأويله ، ومعنى التأويل هو: اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبيهه ، أو سببه ، أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التى عودت فى تعريف أصناف الكلام المجازى ـ واذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان ؟ ! فان الفقية انما عنده قياس ظنى ، والعارف عنده قياس يقينى ، ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول .

بل نقول : انه مامن منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى اليه البرهان الا اذا اعتبر الشرع ، وتصفحت سائر أجزائه ؟ وجد فى ألفاظ الشرع مايشهد بظاهره لذلك التأويل ، أو يقارب أن يشهد . ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ، واختلفوا فى المؤول منها من غير المؤول، فالأشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء وحديث النزول ، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره ، والسبب فى ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس ، وتباين قرائحهم فى التصديق والسبب فى ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينهما ، فالى هذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات) الى قوله (والراسخون فى العلم)[1] .

فان قال قائل : ان فى الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها ، وأشياء على تأويلها ، وأشياء اختلفوا فيها ، فهل يجوز أن يؤدي البرهان الى تأويل ما أجمعوا على ظاهره؟ أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله ؟ قلنا : أما لو ثبت الاجماع بطريق يقينى لم يصح ، وان كان الاجماع فيها ظنيا فقد يصح .

---

(٢) ٧ سورة آل عمران .

ولذلك قال أبو حامد وأبو المعالى وغيرهما من أئمة النظر : انه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع فى التأويل فى أمثال هذه الأشياء ، وقد يدلك على أن الاجماع لا يتقرر فى النظريات بطريق يقينى كما يمكن أو يتقرر فى العمليات ؛ أنه ليس يمكن أن يتقرر الاجماع فى مسألة ما فى عصر ما الا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصورا ، وأن يكون جميع العلماء الموجودين فى ذلك العصر معلومين عندنا — أعنى معلوما أشخاصهم ومبلغ عددهم — وأن ينقل الينا فى المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ، ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء الموجودين فى ذلك الزمان متفقون على أنه ليس فى الشرع ظاهر وباطن ، وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم عن أحد ، وأن الناس طريقهم واحد فى علم الشريعة .

وأما وكثير من الصدر الأول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهرا وباطنا ، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه ، مثل ماروى البخارى عن على رضى الله عنه أنه قال : حدثوا الناس بما يعرفون ؛ أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟ ! ومثل ماروى من ذلك عن جماعة من السلف ، فكيف يمكن أن يتصور اجماع منقول الينا عن مسألة من المسائل النظرية ، ونحن نعلم قطعا أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن فى الشرع أشياء لا ينبغى أن يعلم بحقيقتها جميع الناس ؟

وذلك بخلاف ماعرض فى العمليات ، فان الناس كلهم يرون افشاءها لجميع الناس على السواء ، ويكتفى حصول الاجماع فيها بأن تنتشر المسألة فلا ينقل الينا فيها خلاف ، فان هذا كاف فى حصول الاجماع فى العمليات بخلاف الأمر فى العمليات .

فان قلت : واذا لم يجب التكفير بخرق الاجماع فى التأويل اذ لا يتصور ذلك فى اجماع ، فما تقول فى الفلاسفة من أهل الاسلام كأبى نصر وابن سينا ؟ فان أبا حامد قد قطع بتكفيرهما فى كتابه المعروف بالتهافت فى ثلاث مسائل ؛ فى القول بقدم العالم ، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك ، وفى تأويل ماجاء فى حشر الأجساد وأحوال المعاد ؟ قلنا : الظاهر من قوله فى ذلك أنه ليس تكفيره اياهما فى ذلك قطعا ، اذ قد صرح فى كتاب التفرقة أن التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال ، وقد تبين من قولنا انه ليس يمكن أن يتقرر اجماع فى أمثال هذه المسائل لما روى عن كثير من السلف الأول ، فضلا عن غيرهم أن ههنا تأويلات لا يجب أن يفصح بها الا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون فى العلم ، لأن الاختيار عندنا

هو الوقوف على قوله تعالى (والراسخون فى العلم)لأنه اذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الايمان به مالا يوجد عند غير أهل العلم ، وقد وصفهم الله تعالى بأنهم المؤمنون به ، وهـذا انما يحمل على الايمان الذى يكون من قبل البرهان وهذا لا يكون الا مع العلم والتأويل .

فان غير أهل العلم من المؤمنين هم أهـل الايمان بها لامن قبل البرهان فان كان هذا الايمان الذى وصف الله به العلماء خاصا بهم فيجب أن يكون بالبرهان ، واذا كان بالبرهان فلا يكـون الا مع العلم بالتأويل ، لأن الله عز وجل قد أخبر أن لهـا تأويلا هو الحقيقة ، والبرهان لا يكون الا على الحقيقة !

(٤)

نص من كتاب المقولات
تحقيق الأب موريس بويج

الفصل (ا)

القول فى الجوهر :

قال والجواهـــر صـــنفان أول وثوان فاما الجوهر الموصوف بأنه أول وهو المقول جوهرا بالتحقيـــق والتقديم فهو شـــخص الجوهـــر الذى تقدم رســـمه أعنى الذى لا يقـــال على موضوع ولا هو فى موضـــوع مثل هذا الانسان المشـــار اليه والفرس المشار اليه •

الفصل (ب)

واما التى يقال فيها انها جواهر ثوان فهى الأنواع التى توجـد فيها الأشـخاص على جهـة شـــبيهة بوجود الجزء فى الكل وأجناس هـــذه الأنواع أيضـــا • مثـال ذلك أن زيدا المشار اليـه هو فى نوعه أى فى الانســـان والانســـان فى جنســـه الذى هو الحيوان فزيد المشـــار اليه هو الجواهر الأول والانسان المحمول عليه والحيوان هما الجواهر الثوانى •

الفصل (ج)

وبين مما قيـــل فى صـــدر هذا الكتاب ان التى تقـال على موضـــوع وهى الجواهر الثوانى فقـد يجب ضرورة أن يحمل اسمها وحدها على ذلك الموضوع • مثال ذلك ان اسـم الانســـان يصـدق على زيد المشـــار اليه وكذلك حـــده فانا نقـول فى زيد انه إنسـان ونقـول فيـه انه حيوان ناطق الذى هـــو حـــد الانســـان • فأمـا التى تقـال فى موضـــوع وهى الأعـراض ففى أكثرها لا يحمل على الموضـــوع المشار اليه لا اسـمها ولا حـدها مثل البياض فانه لا يحمـل على الجســـم فيقال الجســـم بياض ولا حـده أيضا فيقال ان الجســـم لون يفرق البصر • وقد يتفق فى بعض المواضـــع أن يحمل الاسم دون الحد مثل قولنـا فى اللســـان العربى درهـم ضرب الأمير فان حـد الضرب لا يحمل على الدرهم • وأما اذا دل عليها بالأسماء المشـــتقة فانه قـد

يصدق على الموضوع اسمها وحدها لكن الحد ليس يحمل على الموضوع حملا معرفا لجوهره كما تحمل حدود الجواهر على الجواهر • مثال ذلك أن الأبيض هو فى موضوع أى فى الجسم والجسم قد يوصف به ويحمل عليه فيقال انه أبيض فأما حد الأبيض فليس يحمل أصلا على الجسم من جهة ما هو معرف لجوهره •

الى « ففى » الأكثر لا يعطى « الموضوع لاسمه» ولاحده مثل قولنا زيد أبيض اذا دللنا بقولنا أبيض على الكيفية التى فى زيد وهى الدلالة الغالبة فان الأبيض ليس باسم لزيد ولا حد له فأما اذا دللنا بالاسم المشتق على موضوع الكيفية على جهة التعريف له فانه قد يكون اسما له وحينئذ نقول ان المحمول يعطى اسم الموضوع فأما الحد فلا يكن فى حال من الأحوال فانه لا يمكن أن يكون حد البياض من حد زيد هذا هو حقيقة تفسير هذا الفصل وليس كما ظن أبو نصر مما أظنه حكاه عن المفسرين •

الفصل (د)

وكل ما سوا الجواهر الأول التى هى الأشخاص فاما أن تكون مما يقال على موضوع واما أن تكون مما يقال فى موضوع وذلك ظاهر بالتصفح والاستقراء أعنى حاجتهما الى الموضوع• مثال ذلك أن الحى انما يصدق حمله على الانسان من أجل صدقه على انسان ما مشار اليه فانه لو لم يصدق على واحد من أشخاص الناس لما صدق حمله على الانسان الذى هو النوع وكذلك اللون انما يصدق حمله على الجسم من أجل وجوده فى جسم ما مشار اليه • فيجب اذا أن يكون ما سوى الجواهر الأول اما أن يكون يقال عليها أو فيها أى على الجواهر الأول أو فيها • واذا كان ذلك كذلك فلو لم توجد الجواهر الأول لم يكن سبيل الى وجود شىء من الجواهر الثوانى ولا من الأعراض •

(٥)
نص من كتاب تلخيص ما بعد الطبيعة

بسم الله الرحمن الرحيم

قصدنا فى هذا القول أن نلتقط الأقاويل العلمية من مقالات أرسطو الموضوعة فى (علم ما بعد الطبيعة) على نحو ما جرت به عادتنا فى الكتب المتقدمة فلنبتدىء أولا فنخبر بغرض هذا العلم ومنفعته وأقسامه ومرتبته ونسبته وبالجملة فنبتدىء بالأمور النافع تقدم تصورها عند الشروع فى هذه الصناعة •

فنقول : انه قد قيل فى غير ما موضع ان الصنائع والعلوم أصناف وهى (اما) صنائع نظرية وهى التى غايتها المعرفة فقط (واما) صنائع عملية وهى التى العلم فيها من أجل العمل (واما) صنائع معينة فى هذه ومسددة وهى الصنائع المنطقية وقد قيل أيضا فى كتاب البرهان ان الصنائع النظرية صنفان كلية وجزئية فالكلية هى التى تنظر فى الموجود باطلاق وفى اللواحق الذاتية له وهذه ثلاثة أصناف صناعة الجدل وصناعة السفسطة وهذه الصناعة واما (الجزئية) فهى التى تنظر فى الموجود بحال ما وقيل أيضا هنالك ان الجزئية اثنتان فقط العلم (الطبيعى) وهو الذى ينظر فى الموجود المتغير وعلم (التعاليم) وهو الذى ينظر فى الكمية مجردة عن اهيولى وهذا كله مما وضع وضعا فى كتاب البرهان وينبغى أن تنظر فى ذلك ها هنا •

فنقول : أما انقسام هذه الصنائع النظرية الى هذه الثلاثة الأقسام فقط فذلك شىء عرض بالواجب لانقسام الموجودات أنفسها هذه الأقسام الثلاثة وذلك انها لما تصفحت الموجودات وجد بعضها قوامها انما هو فى هيولى فجعل النظر فى هذا النوع من الموجودات وفى لواحقها على حدة وذلك بين لمن زاول العلم الطبيعى ووجد أيضا بعضها ليس تظهر فى حدودها الهيولى وان كانت موجودة فى هيولى وذلك بين أيضا لمن نظر فى التعاليم فجعل النظر فى جميع أنواع هذه ولواحقها على حدة ولما لاحت فى العلم الطبيعى مبادىء آخر ليست فى هيولى ولا هى موجودة بحال ما بل موجودة وجودا مطلقا كان من الواجب أن يكون النظر

فيها لصناعة عامة تنظر فى الوجود مطلقا وأيضا ان ها هنا أمورا عامة تشترك فيها الأمور المحسوسة وغير المحسوسة مثل الوحدة والكثرة والقوة والفعل وغير ذلك من اللواحق العامة وبالجملة الأشياء التى تلحق الأمور المحسوسة من جهة الأمور المفارقة على ما يتبين بعد وليس يمكن أن تنظر فى مثل هذه الأشياء صناعة الا الصناعة التى يكون لموضوعها الوجود المطلق واذا كان هذا هكذا فان العلوم النظرية قسمان كلية وجزئية وكانت الجزئية قد سلف فيها القول والذى بقى علينا القول فيه هو هذا العلم الذى غرضه كما تبين النظر فى الموجود بما هو موجود وفى جميع أنواعه الى أن ينتهى الى موضوعات الصنائع الجزئية وفى اللواحق الذاتية له وترقية جميع ذلك الى جميع أسبابه الأولى وهى الأمور المفارقة ولذلك ليس يعطى هذا العلم من الأسباب الا السبب الصورى والغائى والفاعل بوجه ما أعنى لا على الوجه الذى يقال عليه الفاعل فى الأشياء المتغيرة اذ كان ليس من شرط الفاعل ها هنا أن يتقدم مفعوله تقدما زمانيا كالحال فى الأمور الطبيعية وكما ان جميع ما يعطى أسبابه فى العلم الطبيعى انما يعطى من جهة الطبيعة والأشياء الطبيعية كذلك ما يرام ها هنا من اعطاء الأسباب للأمور الموجودة انما تعطى من جهة الآلة الأشياء الالهية وهى الموجودات التى ليست فى هيولى وبالجملة فقصده الأول فى هذا العلم انما هو أن يعطى ما بقى عليه من العلم لمعرفة أقصى أسباب الأمور المحسوسة وذلك ان الذى تبين من ذلك فى العلم الطبيعى هنا السببان الأقصيان فقط أعنى الهيولى والمحرك وبقى عليه ها هنا أن يبين السبب الصورى لها والغائى الفاعل فانه ينظر ان بين الفاعل والمحرك فرقا فان المحرك انما يعطى المتحرك الحركة فقط والفاعل يعطى الصورة التى بها الحركة وانما اختص هذا العلم بهذه المعرفة لأن الأمور التى توقفت بها على وجود هذه الأسباب هى أمور عامة وذلك أيضا بعد أن يسلم ها هنا ما لاح فى العلم الطبيعى من وجود محرك لا فى هيولى وأما السبب الهيولانى والمحرك الأقصى فثبتت هناك أعنى بالعلم الطبيعى مقدمات أمكن منها الوقوف عليها بل ليس يمكن بيانها على التحقيق فى غيره وبخاصة السبب المحرك واما البيانات التى يستعملها ابن سينا فى بيان المبدأ الأول فى هذا العلم فهى أقاويل جدلية غير صادقة بالكل وليس يعطى شيئا على التخصيص وأنت تتبين ذلك من المعاندات التى عانده بها أبو حامد فى كتابه فى التهافت ولذلك يسلم كما قلنا صاحب هذا العلم وجوده عن العلم الطبيعى ويعطى الجهة التى بها يكون محركا كما تسلم وجود عدد المحركين عن صناعة النجوم التعليمية وليس ما لاح فى العلم الطبيعى من وجود مبادىء مفارقة فضلا عن هذا العلم كما يقول ابن سينا بل ذلك ضرورى اذ كان هذا العلم يستعمل ذلك على جهة الأصل

الموضـوع وفى أحد أجزاء موضـوعاته فقـد تبين من هـذا القول ما غرض هـذا العـلم وما موضـوعاته وما أقسامه فانا نجده منتشرا فى المقـالات المنسوبة لأرسـطو لكنه مع هذا ينحصر فى ثلاثة أقسـام :

القسم الأول : ينظر فيـه فى الأمور المحسوسة بما هى موجودة وفى جميع أجناسها التى هى المقولات العشر وفى جميع اللواحق التى تلحقها وينسب ذلك الى الأقاويل بقدر ما يمكنه فى هذا الجـزء •

وأما القسم الثانى : فينظر فيه فى مبـادىء الجوهر وهى الأمور المفارقة ويعرف الى وجـود وجودها ينسبها أيضـا الى مبـديها الأول الذى هو الله تبارك وتعالى وتعريف الصـفات والأفعـال التى تخصـه وبين أيضـا نسبة سـاير الموجودات اليه وانه الكمال الأقصى والصورة الأولى والفاعل الأول الى غير ذلك من الأمور التى تخص واحدا واحدا من الأمور المفارقة وتعم أكثر من واحـد منهـا •

والقسم الثالث ينظر فيـه فى موضـوعات العلوم الجزئية ويزيل الأغاليط الواقعة لمن سلف من القدماء وذلك فى صناعة المنطق وفى الصناعتين الجزئيتين أعنى العلم الطبيعى والتعاليمى وانمـا كان ذلك كذلك لانه ليس من شـأن العـلوم الجزئية أن يصحح مبادىء علمها ولا أن يزيل الغلط الواقـع فيها على ما تبين فى كتاب البرهان وانما ذلك صناعة عامة وذلك اما هذه الصـناعة واما صناعة الجدل الا أن صناعة الجـدل انمـا تبطل تلك الآراء بأقاويل أن تكـون مشـهورة ليس يؤمن أن ينطـوى فيهـا كذب وهـذه بأقاويل صادقة وان كان يلحقها أن تكون مشهورة فلهذا ما كان من صـورة هذا العلم تصـحيح مبادىء الصنائع الجزئيـة وبين من هـذا أن الأجـزاء الضرورية من هـذا العلم انما هى الجزآن الأولان فقط وأما الجـزء الثـالث فعلى جهـة الأفضـل اذ كان وجـود أكثر موضوعات العلوم الجزئية وجهـة وجودها من الأمور البينة بنفسـها وانمـا وقع فيها غلط لمن سـلف من القـدماء فكان من تمام المعرفة بها حل تلك المغالطات بمنزلة ما يكون حل الشـكوك الواقعـة فى الشىء من تمام المعرفة بجوهره لكن رأينـا نحن أن نجعل هذا الكتاب خمس مقالات « المقالة الأولى » نذكر فيها الصدد الذى نحن بسـبيله ونشرح فيها الأسماء المستعملة فى هـذه الصناعة « والمقالة الثانية » نذكر فيهـا الأمور التى تنـزل من الجـزء الأول من هـذه الصناعة منزلة الأنواع « والمقالة الثالثة » نذكـر فيها اللواحـق العامة لها « والمقـالة الرابعـة »

تضمن القول فيما يشتمل عليه الجزء الثانى من هذا العلم « والمقالة الخامسة » تحتوى على ما تضمنه الجزء الثالث من هذه الصناعة وأما منفعة هذا العلم فهى من جنس منفعة العلوم النظرية وقد تبين ذلك فى كتاب النفس وقيل هناك أن الغرض منها استكمال النفس الناطقة حتى تحصل على كمالها الأخير لكن وان كانت منفعة هذا العلم من جنس منفعة العلوم النظرية فهى من أجلها رتبة فى ذلك اذ كانت نسبة هذا العلم الى سائر العلوم النظرية نسبة الغاية والتمام لأن بمعرفته تحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها الذى هو المقصود من المعرفة الانسانية وأيضا فان العلوم الجزئية انما تحصل على التمام بهذا العلم اذ كان هو الذى يصحح مباديها ويزيل الغلط الواقع فيها على ما قلنا (فاما) مرتبته فى التعليم فبعد العلم الطبيعى اذ كان كما قلنا يستعمل على جهة الأصل الموضوع على ما يبرهن فى ذلك العلم من وجود قوى لا فى هيولى ويشبه أن يكون انما سمى هذا العلم علم ما بعد الطبيعة من مرتبته فى التعليم والا فهو متقدم فى الوجود ولذلك سمى الفلسفة الأولى وقد تبين من هذا القول ما غرض هذا العلم وما أقسامه وما منفعته ونسبته ومرتبته وما يدل عليه اسمه (واما) انحاء التعليم المستعمل فيه فهى انحاء التعليم المستعملة فى سائر العلوم (واما) أنواع البراهين المستعملة فيه أيضا فهى أكثر ذلك دلائل اذ كنا انما نسير فيه أبدا من الأمور التى هى أعرف عندنا الى الأمور التى هى أعرف عند الطبيعة لكن كما قيل جل ما فى هذا العلم اما أن يكون أمورا بينة أو قريبة من البينة بنفسها أو أمورا تبينت فى العلم الطبيعى واذ قد تبين جميع ما قصدنا له من أول الأمر فلنشر الى القول فى شيء شيء منهما فى القسم الأول من هذا العلم بعد أن نقسم على كم وجه تقال الأسماء الدالة على موضوعات هذا العلم وأجزاء موضوعاته لتكون عندنا عتيدة عند الفحص عن شيء مما يطلب فيه .

(٦)

نص من كتاب تفسير ما بعد الطبيعة

(المقالة الأولى ـ الألفا الصغرى ـ تحقيق الأب موريس بويج)

قال ارسطو :

ومن الصواب أن تسمى معرفة الحق من الفلسفة الفلسفة النظرية لأن غاية المعرفة النظرية الحق وغاية المعرفة العملية الفعل فإن أصحاب الفعل وان كانوا ينظرون في حال الشيء الذي يفعلونه فليس بحثهم عن علة لها في نفسها لاكن لاضافتها الى الشيء الذي يفعلونه .

التفسير

لما كان الغرض في هذا العلم النظر في الحق المطلق استفتح الكلام فيه بتعريف الطريق الموصلة اليه ثم عرف مراتب أهل الحق في طلب الحق وما يجب لبعضهم من شكر بعض والتعاون على طلب الحق ثم أخذ يعرف هذا النحو من العلم أى نحو هو فقال من أى جنس هو فقال ومن الصواب أن تسمى معرفة الحق من الفلسفة المعرفة النظرية يريد أنه لما كانت العلوم المنسوبة الى الفلسفة علمين احدهما غايته العلم فقط والآخر غايته العمل وكان هذا العلم هو أعلى العلوم التى يقصد بها معرفة الحق قال ومن الصواب أن تسمى المعرفة الحاصلة فى هذا العلم علما نظريا لأن العلم العملى وان كان يستعمل القياس ويبحث عن الأسباب فليس يستاهل أن يسمى علما نظريا لأنه انما يفحص عن أسباب الأشياء وحدودها ليفعلوها لا ليعلموها فقط كالحال فى العلوم النظرية .

وما قاله فى هذا الفصل مفهوم بنفسه .

قال ارسطو طاليس :

ولسنا نعرف الحق دون أن نعرف علته وكل واحد من الأوائل فهو خاصة علة لما عليه سائر الأشياء من الأمور التى هى متفقة بالاسم والمعنى مثال ذلك النار فى غاية الحرارة فيجب من ذلك أن يكون أولى الأشياء بالحق الشيء الذى هو علة لحقيقة الأشياء التى بعده ولذلك قد يجب ضرورة أن تكون مبادىء الأشياء الموجودة دائما هى دائما

فى الغاية من الحق وذلك انهـا ليست انما هى حقيقة فى وقت دون وقت ولا يوجـد لها علة فى أنها حـق لاكن هى العـلة فى ذلك لســائر الأشـياء فيجب من ذلك أن يكون كل واحد من الأشـياء حالة فى الوجود فى الحق •

التفسير

لـما بين أن هذا العلم هو من جنس علوم الحـق وانه جزء من الفلســفة النظرية يريد أن يبين مرتبته فى الحـق من العلوم النظرية فقـال ولســنا نعرف الحق دون أن نعرف علته يريد ولـما كان من المعلوم عندنا انا انما نعرف الشىء المعرفة الحقيقية اذا عرفناه بعلته على ما قيـل فى كتـاب البرهـان ولـما وضـع هـذه المقـدمة أضـاف اليها مقدمة ثانية فقال وكل واحـد من الأوائل فهو خاصـة علة لـما عليـه سائر الأشياء من الأمور التى هى متفقة بالاسم والمعنى مثـال ذلك ان النار فى غاية الحرارة يريد ولـما كان أيضـا مع هـذا من المعروف بنفســه ان كل واحد من الأوائل فى جنس جنس فهو خاصـة علة لـما يوصف به سـائر الأشـياء الداخـلة فى ذلك الجنس من الوجود من الأوصـاف التى تتفق فيها تلك الأشـياء فى الاسم والحد اذ كانت الأوائل فى جنس جنس هى العلة فى وجـودها وفى وجـود كل ما توصف به من جهـة ما هى فى ذلك الجنس فظاهر ان الأول فى كل جنس هو أولى باسم الوجـود وحده من الأشياء التى هو علة لها فى ذلك الجنس وبجميع حدود المعـانى والأشـياء التى توجـد لجميع ما فى ذلك الجنس من جهة ما هى فى ذلك الجنس مثـال ذلك ان النار لـما كانت هى العـلة فى الأشـياء الحـارة كانت أولى باسم الحرارة ومعناها من جميـع الأشياء الحارة •

ولـما صحت له هذه النتيجة التى أنتجهـا على جهـة القياس الشرطى المؤلف مقـدمة من أكثر من مقدمة واحدة أتا بالشىء الذى قصـد بيانه فقال فيجب من ذلك أن يكون أولى الأشياء بالحق الشىء الذى هو علة لحقيقة الأشـياء التى بعـده يريد واذا تبين ان العـلة فى كل جنـس جنس من الموجودات هى أولى بالوجود والحقيقة من الأشـياء التى هى علة لها فى ذلك الجنـس فبين أنه ان كان ها هنـا علـة أولى لجميـع الموجودات على ما تبين فى العلم الطبيعى فان تلك العلة هى أولى بالحـق وبالوجـود من جميـع الموجودات وذلك أن الوجود والحق انما استفادته جميع الموجودات من هذه العـلة فهـو الموجـود بذاته فقط والحق بذاته وجميع الموجودات انمـا هى موجودات وحق بوجوده وحقه •

ثم قال ولذلك يجب ضرورة أن تكون مبادىء الأشياء الموجودة دائما هي دائما في الغاية من الحق وذلك انها ليست انما هي حقيقة في وقت دون وقت ولا يوجد لها علة في انها حق لكن هي العلة في ذلك لسائر الأشياء يريد ولهذا الذى قلناه يجب أن تكون مبادىء الأشياء التي وجودها دائما هي في الغاية من الوجود والحق موجودة دائما وذلك ان هذه الموجودات لما لم تكن في وقت دون وقت بل كانت في جميع الأوقات لم تكن أسبابها عللا لها في وقت دون وقت فتحتاج في كونها أسبابا الى أسباب آخر وهذا يشير به الى حال مبادىء الأجرام السماوية مع الأجرام السماوية وانما أراد أن يعرف بهذا شرف الحق الذى تنظر فيه هذه الصناعة العامة وهي الناظرة في المبادىء القصوى .



(٧)

نص من كتاب تهافت التهافت لابن رشد
تحقيق الأب موريس بويج

ولما فرغ من هذه المسئلة أخذ يزعم ان الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد وهذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول • والقول بحشر الأجساد أقل ما له منتشرا في الشرائع ألف سنة والذين تأدت الينا عنهم الفلسفة هم دون هذا العدد من السنين وذلك ان أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياء بنى اسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبنى اسرائيل وثبت ذلك أيضا فى الانجيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام وهو قول الصابئة وهذه الشريعة قال أبو محمد « بن حزم » انها أقدم الشرائع • بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيما لها وايمانا بها والسبب فى ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذى به وجود الانسان بما هو انسان وبلوغه سعادته الخاصة به وذلك أنها ضرورية فى وجود الفضائل الخلقية للانسان والفضائل النظرية والصنائع العملية وذلك انهم يرون ان الانسان لا حياة له فى هذه الدار الا بالصنائع العملية ولا حياة له فى هذه الدار ولا فى الدار الآخرة الا بالفضائل النظرية وأنه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ اليه الا بالفضائل الخلقية وان الفضائل الخلقية لا تتمكن الا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم فى ملة مثل القرابين والصلوات والأدعية وما يشبه ذلك من الأقاويل التى تقال فى الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والنبيين ويرون بالجملة أن الشرائع هى الصنائع الضرورية المدنية التى تأخذ مبادئها من العقل والشرع ولا سيما ما كان منها عاما لجميع الشرائع وان اختلفت فى ذلك بالأقل والأكثر • ويرون مع هذا أنه لا ينبغى أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل فى مبادئها العامة مثل هل يجب ان يعبد الله أو لا يعبد وأكثر من ذلك هل هو موجود أم ليس بموجود وكذلك يرون فى سائر مبادئه مثل القول فى وجود السعادة الأخيرة وفى كيفيتها لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروى بعد الموت وان اختلفت فى صفة ذلك الوجود كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وأفعاله وان اختلفت فيما تقوله فى ذات المبدأ وأفعاله بالأقل والأكثر وكذلك هى متفقة فى الأفعال التى توصل الى السعادة التى فى الدار الآخرة وان اختلفت فى تقدير هذه الأفعال • فهى بالجملة لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة

عندهم لأن الفلسفة انما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع الا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور ولما كان الصنف الخاص من الناس انما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام كان التعليم العام ضروريا فى وجود الصنف الخاص وفى حياته اما فى وقت صباه ومنشئه فلا يشك أحد فى ذلك وأما عند نقلته الى ما يخصه فمن ضرورة فضيلته ألا يستهين بما نشأ عليه وأن يتأول لذلك أحسن تأويل وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص وانه ان صرح بشك فى المبادى الشرعية التى نشأ عليها أو بتأويل أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم « وصاد » عن سبيلهم فانه أحق الناس بأن ينطلق عليه اسم الكفر ويوجب له فى الملة التى نشأ عليها عقوبة الكفر • ويجب عليه مع ذلك أن يختار أفضلها فى زمانه وان كانت كلها عنده حقا وأن يعتقد أن الأفضل ينسخ بما هو أفضل منه ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية لما وصلتهم شريعة الاسلام وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام ولا يشك أحد أنه كان فى بنى اسرائيل حكماء كثيرون وذلك ظاهر من الكتب التى تلفى عند بنى اسرائيل المنسوبة الى سليمان عليه السلام ولم تزل الحكمة أمرا موجودا فى أهل الوحى وهم الانبياء عليهم السلام ولذلك أصدق كل قضية هى أن كل نبى حكيم وليس كل حكيم نبى ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم انهم ورثة الأنبياء • واذا كانت الصنائع البرهانية فى مبادئها المصادرات والأصول الموضوعة فكم بالحرى يجب أن يكون ذلك فى الشرائع المأخوذة من الوحى والعقل وكل شريعة كانت بالوحى فالعقل يخالطها ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط فانه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التى استنبطت بالعقل والوحى والجميع متفقون على أن مبادىء العمل يجب أن تؤخذ تقليدا اذ كان لا سبيل الى البرهان على وجوب العمل الا بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية •

فقد تبين من هذا القول أن الحكماء بأجمعهم يرون فى الشرائع هذا الرأى أعنى أن يتقلد من الأنبياء والواضعين مبادىء العمل والسنن المشروعة فى ملة ملة • والممدوح عندهم من هذه المبادىء الضرورية هو ما كان منها أحث للجمهور على الأعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها مثل كون الصلوات عندنا فانه لا يشك فى أن الصلوات تنهى عن الفحشاء والمنكر كما قال تعالى وأن الصلاة الموضوعة فى هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه فى سائر

الصلوات الموضوعة في سائر الشرائع وذلك بما شرط في عددها وأوقاتها واذكارها وسائر ما شرط فيها من الطهارة ومن التروك أعنى ترك الأفعال والأقوال المفسدة لها • وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد منها هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية كما قال سبحانه مثل الجنة التي وعد المتقون تجرى من تحتها الأنهار وقال النبي عليه السلام فيها مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر بخاطر بشر وقال ابن عباس ليس في الآخرة من الدنيا الا الأسماء فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود وطور آخر أفضل من هذا الطور وليس ينبغي أن ينكر ذلك من يعتقد أنا ندرك الموجود الواحد ينتقل من طور الى طور مثل انتقال الصور الجمادية الى أن تصير مدركة ذواتها وهي الصور العقلية • والذين شكوا في هذه الأشياء وتعرضوا لذلك وأفصحوا به انما هم الذين يقصدون ابطال الشرائع وابطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للانسان الا التمتع باللذات هذا مما لا يشك أحد فيه ومن قدر عليه من هؤلاء فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونه ومن لم يقدر عليه فان أتم الأقاويل التي يحتج بها عليه هي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز • وما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو جيد ولابد في معاندتهم أن توضع النفس غير مائتة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية وان يوضع أن التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها لأن المعدوم لا يعود بالشخص وانما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ماعدم كما بين أبو حامد ولذلك لا يصح القول بالاعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض وأن الأجسام التي تعاد هي التي تعدم وذلك أن ماعدم ثم وجد فانه واحد بالنوع لا واحد بالعدد بل اثنان بالعدد وبخاصة من يقول منهم ان الأعراض لا تبقى زمانين •

وهذا الرجل كفر الفلاسفة بثلاث مسائل• احدها هذه وقد قلنا كيف رأى الفلاسفة في هذه المسئلة وأنها عندهم من المسائل النظرية •والمسئلة الثانية قولهم انه لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضا ان هذا القول ليس من قولهم • والثالثة قولهم بقدم العالم وقد قلنا أيضا ان الذي يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذي كفرهم به المتكلمون • وقال في هذا الكتاب انه لم يقل أحد من المسلمين بالمعاد الروحاني وقال في غيره ان الصوفية تقول به وعلى هذا فليس يكون تكفير من قال بالمعاد الروحاني ولم يقل بالمحسوس اجماعا وجوز هو القول بالمعاد الروحاني وقد تردد أيضا في غير هذا الكتاب في التكفير بالاجماع وهذا كله كما ترى تخليط • ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة والله الموفق للصواب والمختص بالحق من يشاء •



(٨)

نص من تلخيص كتاب السماء والعالم لابن رشد

واذ قد تقرر هذا* فلنضع ما اجتمع من هذا فنقول ان كان يوجد جسم غير متناه فيوجد ثقل وخفة غير متناهيين ثم نستثنى مقابل التالى وهو لكن ليس يوجد خفة ولا ثقل غير متناهيين فيلزم عنه مقابل المقدم وهو أنه لا يوجد جسم غير متناه والاتصال فى هذا القياس الشرطى بان ببرهان الخلف الأول والمستثنى بالبرهان الثانى فقد تبين من هذا القول أنه لا يوجد واحد من الأجسام المتحركة حركة استقامة غير متناهية •

وقد يمكن أن نبين ذلك ببيان عام أعنى أنه لا يوجد جسم من هذه الأجسام الخمسة غير متناه وذلك لأن كل واحد منها اما فاعل فقط كالأجرام السماوية واما فاعل ومنفعل كالهواء والأرض والنار والماء وليس يمكن فى غير المتناهى أن يفعل فى المتناهى ولا أن ينفعل عن المتناهى وهذه الأجسام يوجد لها الفعل فى المتناهى والانفعال عنه فهذه الأجسام اذن متناهية فاما كيف يظهر أنه لا يوجد بغير المتناهى فعل فى المتناهى وانفعال عنه فعلى هذا الوجه لنتنزل أن هاهنا جسما غير متناه يسخن جسما متناهيا فى مقدار ساعة ونتوهم قطعة منه تسخن فى ذلك الزمان بعينه قطعة من ذلك الجسم المتناهى ويمكن أن نجد جسما آخر فاعلا متناهيا تكون نسبة القطعة الفاعلة من الجسم غير المتناهى اليه هى نسبة القطعة من ذلك المنفعل المتناهى الى الجسم بأسره واذا بدلنا النسبة على ما تبين فى كتاب الاسطقسات كانت نسبة القطعة الفاعلة عن الجسم غير المتناهى الى تلك القطعة من الجسم المنفعل المتناهى هى نسبة ذلك الجسم الذى فرضناه فاعلا متناهيا الى ذلك الجسم المتناهى المنفعل فيكون فعلهما فى زمان واحد وهو الزمان الذى فعل فيه غير المتناهى فيكون جسم واحد منفعلا من غير متناه ومتناه معا فى زمان واحد وذلك محال لأن القوة الأشد تفعل فى زمان أقصر وكذلك يظهر أنه لا يمكن أن ينفعل غير المتناهى من متناه فلنتنزل جسما غير متناه هو هواء مثلا يتسخن عن نار متناهية فى ساعة من الزمان ثم نتوهم قطعة من ذلك الهواء يتسخن عن قطعة من تلك النار فى ذلك الزمان بعينه ويمكن أن نجد جسما آخر متناهيا منفعلا تكون نسبته الى تلك القطعة من الجسم غير المتناهى المنفعل هى نسبة النار الفاعلة الى

(*) وهو ان الأجسام المتناهية ثقلها أو خفتها متناهية مثلها •

القطعة فيها الفاعلة فاذا بدلنا النسبة كانت نسبة القطعة من النار الى تلك القطعة من الهواء نسبة النار بعينها الى ذلك الجسم المتناهى المنفعل فيكون فى زمان واحد تفعل قوة واحدة فعلا واحدا فى مفعولين أحدهما متناه والآخر غير متناه هذا خلف لا يمكن •

والعلة كما قلنا غير مرة فى ذلك ان هذه القوى منقسمة بانقسام الجسم ومن هذه الجهة أمكن أن يوصف بالتناهى وغير التناهى وأما الجسم السماوى فانما وجدت له الحركة فى المكان من أجل قوة غير هيولانية ولامنقسمة بانقسامه ولذلك أمكن عنها وجود مالا نهاية له فقد استبان أنه لا واحد من الأجرام البسيطة غير متناه فى العظم واذا كانت متناهية فى العظم والعدد فالعالم المؤلف عنها متناه ضرورة وذلك ماقصدنا بيانه •

وقد يمكن أن ننقل هذه البيانات بعينها الى امتناع وجود جسم على الاطلاق لانهاية له كان خارج العالم أو داخله كما فعل أرسطو هاهنا لأن ذلك الجسم اما أن يكون مركبا أو بسيطا فان كان بسيطا كان أحد هذه البسائط ضرورة وان كان مركبا كان تركيبه عن هذه •

وأما نحن فلما كان قصدنا الايجاز والاقتصار على الضرورى فلنخل عنه لمن تفرغ للنظر فى كتب أرسطو وأيضا فان ذلك شيء قد فحص عنه فى الكتاب الذى سلف فلنأخذ فى بيان هل العالم واحد أو أكثر من واحد مابقى علينا من مطالب هذه المقالة وهو أنه اذا كان قد تبين من أمر العالم أنه متناه فى العظم فهل هو واحد أو كثير فان كان كثيرا فهل هو متناه فى العدد أو غير متناه والوقوف على ذلك يكون من هذه الجهة وهو أنه ان كان هاهنا عالم آخر وكان فيما مضى أو سيكون فى المستقبل واحدا كان أو أكثر من واحد فمن البين أنه مواطيء لهذا العالم فى الاسم والحد وأنه واحد بالماهية والصورة لأنه ليس هاهنا أجسام مبسوطة عنها يتركب ذلك العالم الا هذه الأجسام اذ كان ليس هاهنا حركات بسيطة غير هذه الحركات أعنى الحركة التى من الوسط والى الوسط وحول الوسط وأيضافقد تبين أنه يلزم ضرورة أن توجد هاهنا حركة أزلية دورية واذا وجدت هذه لزم وجود الاسطقسات على ما تقدم فمتى أنزلنا عالما آخر لزم ضرورة أن توجد فيه هذه الحركة الدورية الأزلية بعينها وسائر الاسطقسات وتكون الأجسام البسائط الموجودة فى هذا العالم وفى ذلك العالم واحدة بالماهية والنوع كثيرة بالعدد كالحال فى أشخاص الحيوان والنبات فلذلك ينبغى أن نجعل فحصنا من هذا المطلب عن هذا المعنى أعنى هل يوجد من كلية هذه الأجسام البسائط المحسوسة أكثر من شخص واحد كأنك قلت أرض أخرى غير هذه الأرض المحسوسة ونار أخرى غير هذه النار التى تبين وجودها القول وكذلك فى سائر البسائط •

فنقول انه مما يظهر فى هـذه الأجسام البسيطة المتحركة حركة استقامة أن لكل واحـد منهـا كما قيل غير مرة حركة طبيعية ووقوفـا طبيعيا وحركة قسرية ووقوفا قسريا وذلك ظاهر بالحس فان حركة الأرض الى أسـفل هى لهـا طبيعية ووقوفها أيضـا فى الأسفل هو لهـا طبيعى وبالعكس أعنى أن حركتهـا الى فـوق قسريـة ووقوفها فيـه قسرى وكذلك الأمر فى النـار فان حركتها الى فوق طبيعية ووقوفهـا ثم طبيعى وان كانت توجد فى موضعها الطبيعى أيضـا متحركة دورا لكن هـذه الحركة هى لهـا خارجـة عن طبعها وليست قسرية وكان وجودها متوسـطا بين الحركة الطبيعية والخارجـة عن الطبيعة ولذلك أمكن فيـه الدوام ـ أما شبهها للطبيعية فمن حيث تتحرك لا عن دفع هنالك ولا جذب بل استتباعا لنفس حركة الجرم السماوى([1]) وللمناسبة التى بين نهايتيهما اذ كان ليس يمكن أن توجـد فى هـذا الجرم صلابة ولا غيرها من الكيفيات التى يتم بها الدفع ـ وأما من حيث يتحرك عن شىء من خارج فتشبه الحركة الخارجة عن الطبع وقد جنح بنـا القول عما كنا فيـه فلنرجع الى حيث كنـا •

فنقول انه اذا كان ظاهرا أن لكل واحد من هـذه الأجسام حركة طبيعية ووقوفا طبيعيا وأن مكان الأجزاء والكل من هذه الأجسام مكان واحد بالعدد وهو مكان الكل وأن هـذه الأماكن التى اليها تتحرك واحدة بالعدد والعالم واحد بالعدد وذلك أنها محدودة فليت شعرى ان توهمنا أن هاهنا عالما آخر غير هذا العالم فالى اين تتحرك النـار الموجودة فيـه مثلا حركته الطبيعية أو أين يكون سكونها الطبيعى فانه يلزم ضرورة اذ كانت هى وهذه النـار التى لدينـا واحدة بالصورة اثنين بالعدد وأن يكون مكانهما واحدا بالعدد على جهة ما توجد مكان الأجزاء واذا كان هـذا هكذا فان أنزلنـا أن النار التى فى ذلك العالم تتحرك بالطبع الى أفق هـذا العالم لزم ضرورة أن تكون حركتها الى أسـفل أيضـا طبيعية وذلك خلف لا يمكن فاما كيف يلزم ذلك فهو ظاهر من أن ذلك العالم يلزم ضرورة أن يكون من ذا العالم ذا وضع اما عن يمينه أو عن شماله أو فوق أو أسـفل وكيف مافرضناه اذا توهمت النـار متحركة من أفقها الى أفق هذا العالم كانت حركتها الى الوسط ولم تكن نارا بل أرضـا وكذلك يلزم فى أمر الأرض وان فرضـنا أيضـا أن الحركات الطبيعية لتلك الأجسام البسيطة هى من هذا العالم الى ذلك العالم لزم ذلك المحال بعينه •

---

(١) قراءة من د٠ عاطف العراقى ، د٠ زينب الخضيرى ٠



(٩)

نص من كتاب الترياق لابن رشد

ضمن رسائل ابن رشد الطبية ـ تحقيق الأب جورج قنواتي سعيد زايد

بسم الله الرحمن الرحيم

١ ـ قال الشيخ الفقيه القاضي الامام الأوحد الحكم الفاضل أبو الوليد محمد بن محمد بن رشد رضى الله عنه وغفر له :

٢ ـ أما بعد حمد الله تعالى والصلاة على محمد رسوله المصطفى •

٣ ـ فانه يسألنى من وجبت على طاعته ، وتبين لدى شكره ، وتقدم الى فضله وبره ، أن أثبت له على طريق البرهان الطبى ، ما قاله الأطباء فى المواضع التى يستعمل فيها الترياق ، وما ضمنوه من أفعاله •

فأقول : ان الذى حرك القدماء ـ أولا ـ الى تأليف الترياق ، هو شفاء جميع السموم الحيوانية والنباتية ، وخاصة السموم الحيوانية •

٤ ـ وذلك أنه ، لما كمل بالتجربة معرفة أنواع السموم ، وأفعالها فى بدن الانسان ، وعرفت أيضا ، الأدوية المختصة شفاء سم من أصناف السموم ، وكان كثيرا مالا يعرف نوع السم الذى يرد على بدن الانسان ، وان عرف ، ربما لم يوجد الدواء المختص بشفائه أو الأدوية ، رأى من جاء بعد هؤلاء من أفاضل القدماء ، أنه ان ركب دواء واحد ، مؤلف من أكثر الأدوية المخصوصة النفع بسم سم ، أنه يأتى من ذلك دواء واحد ينفع من جميع السموم ، سواء كان ذلك السم مجهولا أو معلوما ، وجد دواؤه الخاص به أو لم يوجد •

٥ ـ وانما حرص القدماء على هذا ، لأن المعالجة به أيسر على المعالج والمتعالج ، أما على المعالج ، فلأن المعالج ليس يحتاج الى معرفة نوع السبب ، وهى أعظم مؤونة ترتفع عن

(١ ـ ٦) بسم الله ••• ما قاله : فقال الحكيم محمد بن رشد رحمة الله عليه • أما بعد حمد الله فانه يسألنى من وجبت على طاعته من أثبت له طريق البرهان الطبى ما قالوه ب •

(٩) وخاصة ••• الحيوانية : ساقطة من ب •

(١٢) بدن الانسان : البدن الانسانى ب •

(٥) والمتعالج : أو المتعالج أ ، + معا أو المعالج وحده ب •

عن المعالج ، اذا كان الخطا يعرض له أكثر فى معرفة السبب ، وكان معرفة السبب ، هو الركن الأول الذى ينبنى عليه العلاج • فهذا ، هو أعظم منافع الترياق بعدف ، وهو امر معلوم بنفسه • وأما المنفعة الثانية المستفادة من تركيبه للمعالج والمتعالج معا ، فانه قد يعرف نوع السبب المرض ، ولا يوجد الدواء الخاص به ، فى وقت طروء العلة • وان تأخرت المداواة ، مات العليل • فهاتان المنفعتان من منافع الترياق هما تجمع عليها ، وليس يقدراحد أن ينازع فيها

٦ ـ وأما هل يوجد فعل هذا الدواء فى نوع من أنواع السموم ، مثل فعل الدواء المختص بشفاء ذلك النوع من السم ، أو يوجد أقوى منه أو مفضول عنه ، ففيه فحص عويص •

٧ ـ والذى تقتضيه أصول جالينوس ، أن فعله فى سم سم ، اضعف من فعل الدواء المختص بسم سم • وذلك أن الادوية الواقعة فيه المختصة بعلة علة ، قد يضاد بعضها بعضا ، فتضعف قوة ذلك المختص بتلك العلة • وأيضا ، فان الذى يقع من الدواء المختص فى الشربة منه جزء يسير ، حتى لقد قال قوم : كيف تنفع ادوية ، يقع منها فى الشربة جزء ، لم أخذ كل واحد على حدته لم تكن له منفعة أصلا •

٨ ـ والجواب ، أن كل جزء من أجزاء الترياق ، يوجد فيه جميع أنواع القوى الموجودة فى الأدوية المفردة الواقعة فيه • ففى كل جزء منه توجد مثلا قوة الأفيون ، وقوة الفربيون ، وسائر القوى الموجودة فى الادوية التى تركب منها ، كما يوجد فى كل جزء من أجزاء التفاحة الريح واللون والطعم ، كما توجد فى الاسطقسات الاربعة وكيفياتها الأربع فى كل جزء من أجزاء الجسم المركب منها • لكن ، لما كان وجودها على جهة الاختلاط ، وجب ان تكون القوى الموجودة فى المركب ، أضعف من القوى الموجودة فى الاسطقسات التى تركب منها • فان كان هذا حال الترياق ، فواجب أن يكون فى كل جزء منه جميع أجزاء الادوية التى تركب منها على جهة الاختلاط ، وجميع قواها ، وأن تكون أضعف من قوى الادوية الأولى •

---

(٦) على : ساقطة من ب •
(٧) من : على أ — الخطا : ساقطة من ب •
(٨) وكان معرفة السبب : ساقطة من ب — هو : وهو ب •
(١٤) فعل : ساقطة من ب — مفضول عنه : أفضل منه ب •
(١) والذى ـــ سم : ساقطة من ب •
(٤) لقد : أنه ب •
(٥) منها : فيها ب — الشربة : + منه ب •
(٦) والجواب : فالجواب ب •
(٧) القوى : القوة ب •
(٨) فى : ساقطة من ب •

٩ ـ واذا كان هذا هكذا ، فالترياق أضعف من قوى الأدوية فى علة علة من العلل البسائط من الدواء المختص بتلك العلة • الا أن هذا شنيع ، فان المشهور أن الترياق يشفى العلل الكبار ، فان صح هذا بالتجربة ، فقد اتفق للترياق أمر يتفق فى الأقل للمتزوجات ، وهو أن يتولد من المجموع قوة أعظم من القوى الموجودة فى المفردات ، التى يتركب عنها ذلك المجموع • مثال ذلك أنه قد يتولد من الماء والأرض ما هو أثقل من مجموعهما ، مثل الرصاص والزئبق ، ومثل ما يقال : ان النار المختلطة ها هنا بالمواد التى تقبل الاحتراق ، أحر من النار البسيطة التى فى مقعر فلك القمر •

١٠ ـ وأما هل الأمر فى الترياق هكذا ، فليس سبيلا الى تصحيحه الا بالتجربة ، اذ ليس للقياس فى ذلك مدخل • ولعل هذا انما يعرض فى بعض القوى الموجودة فى الترياق ، دون بعض • أعنى أن تكون بعض القوى الموجودة فيه ، أقوى من قوى الأدوية المفردة التى تركب منها • واذا تقرر هذا فكيف ما كان الأمر ، فلا خلاف أن الترياق نافع من السموم ، وأنه يجب أن تكون الشربة منه يختلف مقدارها ، بحسب اختلاف مقدار السم ، ومقدار قوة البدن الوارد عليه • وهذه المقادير لا سبيل الى اثباتها بالقياس ، بل بالتجربة • وقد أثبتها الأطباء فى كتبهم • وسننقل نحن من ذلك ، ما نرى أنه أشد موافقة للقياس •

١١ ـ فالغرض الأول الذى ركب من أجله الترياق ، هو شفاء سموم الحيوان ، كالأفعى والكلب الكلِب • ولذلك قيل : ان هذا الاسم مشتق من اسم الحيونات ، ذوات السموم عند القدماء • وقد ينفع من السموم النباتية ، الا ما قيل فى أمر البيش •

---

(١) من قوى الأدوية : قوى أ •
(٤ ـ ٥) قوة ••• المجموع : ساقطة من ب •
(٥) مثال : مثل ب •
(٦) والزئبق : ساقطة من ب •
(٧) بالمواد : بالهواء ب • تقبل تفعل ب •
(١٣) وأنه : فانه ب •
(١٥) بل : الا ب •
(١٦) وسننقل : وسنقول ب •
(١) فالغرض : فى الغرض : فى الغرض ب هو : وهو ب •

١٢ ــ وأما منفعته فى الأمراض ، فلا يشك أنه ينفع فيما كان منها عن أخلاط تضارع السموم ، وذلك أنه قد تتولد فى بدن الانسان ، أخلاط تضارع السموم فى فساد مزاج الأجسام ، مثل فساد الأخلاط التى يتولد عنها الجذام ، وفى فساد الأرواح ، مثل الفالج والسكتة والصرع واختناق الرحم ، وفى الرياح المتولدة فى بدن الانسان ، وفى الفضلات الخارجية عنه الخارجة عن الطبع ، أما فى الرياح ، فمثل أوجاع القولنج ، وأوجاع المعدة المبرحة الكائنة من الرياح ، وبالجملة فهذه الأمراض هى متولدة من السوداء التى فى غاية الرداءة ، والبلغم الذى فى غاية البعد عن البلغم الطبيعى .

١٣ ــ وأما ما قرب منها فى الخروج عن الاعتدال عن الأمر الطبيعى ، ففى منفعة الترياق لهذه الأنواع من الأمراض فحص عويص شديد .

---

(٧) مثل فساد الأخلاط : مثل الأخلاط أ .

(١٠) أرياح : أوجاع أ . وبالجملة : ساقطة من ب .

(١١) الرداءة : غاية : ساقطة من ب .

(١٤) لهذه : فى هذه ب عويص : وعويص أ .

PRÉFACE

Averroes occupe une grande place dans l'histoire de notre pensée arabe. Il est au sommet du siècle de la philosophie arabe et il est inconcevable qu'on puisse négliger sa pensée profonde. Il doit être considéré comme le doyen de la philosophie intellectualiste dans l'histoire de la philosophie arabe, en Orient somme en Occident

Averroès est né en Espagne musulmane mais sa vie a dépassé les limites du temps et de l'espace. Jusqu'aujourd'hui, nous parlons de la philosophie rushdienne, de l'averroisme latin. Le nom d'Averroes revient tout au long de l'histoire de la philosophie sortout si nous considérons qu'il a ajouté à sa philosophie intellectualiste un esprit critique dont on ne trouve pas l'équivalent dans l'histoire de la pensée philosophique arabe.

Ce qui est regrettable c'est de voir l'Occident reconnaître la valeur de sa philosophie alors que les Arabes ont été injustes à son égard; nous n'avons pas su profiter de son génie qu'il a exprimé dans les livres qu'il a composés ou dans ses commentaires d'Aristote. Oui, nous avons été injustes à son égard car nous n'avons pas compris sa philosophie malgré les nombreuses études qui lui ant été consacrées par les Arabes. Renan a eu raison d'écrire, il y a déjà un siècle, que les commentaires d'Averroes sur Aristote sont d'une grande importance car ils nous révèlent beaucoup de ses idées personnelles. Il n'était pas dans ces commentaires le simple écho d'Aristote car,comme le remarque toujours Renan, l'esprit humain cherche toujours à affirmer son autonomie, il ne se laisse pas emprisonner par le texte qu'il commente.

Cela s'applique parfaitement à Averroes : ses idées les plus audacieuses et les plus profondes se trouvent dans ses Commentaires plus que dans ses grands ouvrages : le Fasl al-maqul, le Manāhij al-adilla et le Tahāfut al-Tahāfut. Ces derniers livers ont été, comme on le sait, suscités, en grande partie, par des occasions historiques ou pour répondre aux attaques de Ghazālī. Par contre, les Commentaires se détachent des conditions historiques.

Je suis sûr que si nous, les Arabes, avions connu l'importance de ces Commentaires, nous aurions évité de tomber dans certaines erreurs que hélas, certains d'entre nous, insuffisament informés, ont commises. N'avons nous pos vu, par exemple, certains des nôtres prétendre qu'Averroes était partisan de la création du monde dans le temps alors qu'il affirmé explicitement que le monde était éternel.

Que nous partagions ou non les idées d'Averroes, il est indispensable de les présenter objectivement. Lui prêter des idées qu'il n'a pas soutenues, est une sorte de falsification aussi grave qu'un fasification dans des rapports commerciaux. Ce qu'a écrit Averroes garde une valeur péremne. Il est immortel par sa philosophie, sa pensée puissante, par sa critique rationnelle et son intellectualisme. Ceux qui essaint de diminuer son importance perdent leur peine et encourent la réprobation des vrais philosophes. Mais que faire devant des cas de régression mentale que nous constatons dans les études arabes qui lui ont été consacrées et qui prétendent exprimer la pensée rushdienne. N'avons-nous pas eu raison de sotenir que nous avons été injuste à l'égard d'Averroes ? Nous l'avons été alors qu'il était vivant quand nous avons décrété son exil; nous l'avons été quand il fut mort en n'appréciant pas à sa justé valeur sa philosophie, quand nous lui avons attribué des idées erronées.

Quoiqu'il en soit, nous remarquons maintenant beaucoup d'intérête manifesté à son égard. Comment oublier par exemple l'important volume que lui a consacré notre grand penseur et pionnier, le R.P. Georges Anawati, qui al long temps fréquenté les oeuvres d'Averroes, imprimées et manuscrites et dont il a fait un catalogue raisonné ? Comment oublier les nombreuses études des orientalistes concernant sa vie, ses oeuvres et sa philosophie ? En comparaison les études parues en arabe sont dénuées d'intérêt et de profondeur.

Beaucoup de colloques ont été organisés en son honneur, un certain nombre de ses oeuvres ont été éditées. Nous assistons réellement à un renouvellement des études rushdiennes, grâce à des chercheurs qui sont sincères et qui apprécient la philosophie d'Averroes et le rôle de la raison souligné avec tant d'insistance par lui et quéil a posé comme criterium dans sa recherche philosophiques.

Etant donné l'importance de la philosophie d'Averroes et convaincus que beaucoup de ses solutions peuvent nous aider à résoudre certains de nos problèmes actuels, nous avons décidé, au Conseil Supérieur de la philosophie et de la sociologie, de lui consacrer un volume commémoratif qui peut être considéré comme une participation des membres de ce Conseil au renouvellement de la pensée du grand philosophe.

Le Comite avait déjà pris l'initiative de publier des volumes commémoratifs pour des auteurs anciens ou modernes. Parmi ces derniers, Youssef Karam, Lotfi El-Sayed, Mostafa Abd El Rāzeq et pour les anciens, Muhyiddīn Ibn ʿArabi,

et al-Suhrawardi. C'est au tour d'Averroes d'être célébré. Bien qu'il vécut au 12e siècle, et qu'il soit le dernier des philosophes arabes, sa pensée continue néanmoins à exercer une grande influence sur la pensée contemporaine à condition toutefois qu'lle soit bien comprise et qu'on ne lui prête pas des idées qu'il n'a pas soutenues.

Le Comité présidé par le Professeur Hassan El-Saʿātī m'a chargé de prendre en charge l'élaboration de ce livre commémoratif qui coïncide avec l'anniversaire de la mort du grand philosophe, le 10 décembre 1198. Le lecteur trouvera dans ce volume des études variées qui cherchent à jeter un jour nouveau sur les différents aspects de la pensée du philophe de Cordoue. Ces aspects sont si profonds qu'ils ne manqueront pas de susciter la perspicacité des chercheurs et de conduire à des interprétations divergentes. Nous n'avons pas la prétention d'avoir résolu dans ces articles toutes les apories que pose sa doctrine. Telles quelles, ces études attireront l'attention des chercheurs et permettront aux contemporains de réparer les injustices dont fut victime le grand philosophe durant de nombreux siècles de la part des Arabes.

Celui qui nous a grandement encouragé dans notre tâche, c'est le Prof. Zaki Naguib Mahmoud. Depuis longtemps il avait pris l'initiative de l'élaboration de tels mélanged commémoratifs. Quand le Prof. Tawfiq El-Tawīl lui succéda à la présidence du Comité, il s'enthousiasma pour le projet ainsi que le Dr. Hassan El-Saʿātī après lui.

De nombreux collaborateurs philosophes collaborèrent à ce projet; je fus en constant rapports avece eux. Je dois signaler, en particulier, le P. G. C. Anawati dont les conseils m'ont été très précieux. Depuis de nombreuses années j'ai été son disciple et ai fréquenté constamment la riche bibliothèque de l'Institut dominicain du Caire pendant plus d'un quart de siècle. J'eus l'occasion d'y rencontrer de nombreux orientalistes et d'avoir avec eux des entretiens fructueux sur Averroes et la philosophie arabe.

On trouvera dans ce volume un article de notre éminent philosophe, le Dr. Ibrahim Madkour :" le premier aristotélicien parmi les philosophes musulmans". Le Prof. Mourad Wahba analyse le paradoxe d'Averroes : comment l'Occident s'est intéressé à lui alors que l'Orient a ignoré sa personne et sa doctrine. Le Dr. Youssef Zaydān a traité de l'âme et de l'intellect chez Averroes; Ahmed

Mahmoud Sobhi a présenté une étude critique sous le titre : les jugements de la philosophie sont-ils apodictiques et une étude sur la conciliation de la réligion et de la philosophie. Voici d'autres titres : Prof. Mahmoud Zaqzūq a traité de la vérite religieuse et la vérité philosophique chez Averroes; ʿAbd El-Fattāh Fu'ād : l'objet de la philosophie rushdienne comme introduction à la culture musulmane; Hamed Tahir : le problème des rapports de la philosophie et de la religion chez Ibn Tumert et Ibn Rushd; Dr. Zaynab El-Khodeyri, "le projet d'Averroes et l'Occident latin"; l'auteur de ces lignes : la philosophie d'Averroes, notre penseur arabe contemporain; M.Saʿīd Zāyed, Le livre de Tahāfut al-tahāfut; Dr. ʿAlī ʿAbd El-Fattāh al-Maghribi : l'interprétation entre Averroes et les Ashʿarites; Dr. Zaynab ʿAīfī Shākir : Aspects du problème de la liberté dans la philosophie d'Ibn Rushd; Dr. Nabīla Zikrī : les influences grecques dans la métaphysique d'Ibn Rushd; Dr. Saʿīd Murād : Averroes entre deux civilisations : l'arabe et la grecque; Dr. Mirvat ʿEzzat : Le bien et le mal dans la philosophie d'Averroes; Dr. Mona Abū Zayd : La médecine chez Averroes.

La deuxième partie du livre contient deux études : le celle du Prof. Abū l-Wafā al-Taftazānī, en anglais : Averroes et la mystique, et celle du R.P. Anawati : Averroes au temps de la Renaissance.

Dans la troisième partie, nous avons rassemblé un certain nombre de textes d'Averroes, recueillis par Dr. Zaynab El-Khodeyry qui a préparé sa thèse de doctorat sur Averroes et qui est la digne continuatrice du grand savant que fut son père, le Prof. Mahmoud El-Khodeiry.

Je dois au terme de cette Préface remercier encore une fois tous les amis qui ont bien voulu à la suite de longs entretiens qui ont duré plus de cinq ans contribuer à l'élaboration de ce Mémorial. Je dois en particulier remercier le Prof. El-Saʿātī, Président du Conseil Supérieur de la Culture qui n'a épargné aucune peine pour la réalisagion de ce projet.

La Providence a voulu que j'écrive cette Préface en souvenir de la mort de notre philosophe Averroes. J'espère que son âme au ciel se réjouira de de voir qu'Ibn Rushd a été immortalisé grâce à ses écrits, grâce à l'influence profonde qu'il a exercée sur ceux qui s'intéressent à la philosophie. Je suis persuadé que dans le temps présent nous avons besoin de renouveler la tendance intellectuelle, l'esprit de lumière qui se sont manifestés dans la philosophie et la méthode d'Averroes, cet esprit qui, en quête de lumière, dissipe les ténèbres.

Averroes est entré, grâce à son oeuvre intellectuelle, dans l'histoire de la philosophie par la grande porte Nous avons le droit d'être fiers de notre philosophe arabe Ibn Rushd, le plus grand philosophe qu'ait produit le monde arabe. Notre devoir est d'étudier ses idées si profondes et si admirables.

C'est Dieu qui assure le plein succès.

Atef El-Iraqi
Membre du Comité de la Philosophie
et de la Sociologie
le Caire le 10 Décembre 1990

صفحة

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية

رئيس مجلس الادارة
رمزى السيد شعبان

الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية
٩٠٠٧ — ١٩٩١ — ٣٠٠٠٠





Conseil Supérieur de la culture
Comité de la philosophie et de la Sociologie

AVERROES

IBN RUSHD

Philosophe Arabe et pionnier du rationalisme

Recherches
et
Etudes
sur
Sa vie
et
Sa doctrine
philosophique

Sous la Direction et
Avec la Préface de
ATEF EL IRAQI

Le CAIRE
1993

Imprimé par l'organisme Général des Imprimeries Gouv.

M.draz